This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

LIBRAIRIE
Française, Espagnole,
Anglaise, Italienne, &c.
DE HECTOR BOSSANGE & Cie
Commissionnaire de l'Etranger
A PARIS.

B
1532
.F5
1836

B
1532
.F5
1836

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID.

PARIS, IMPRIMERIE DE GAULTIER-LAGUIONIE,
Hôtel des Fermes.

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID,

CHEF DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE,

PUBLIÉES

PAR M. TH. JOUFFROY,

AVEC

DES FRAGMENTS DE M. ROYER-COLLARD

ET UNE INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR.

TOME III.

Deuxième Edition.

PARIS,

CHEZ A. SAUTELET ET Cie, LIBRAIRES,

RUE DE RICHELIEU, N° 14;

ALEXANDRE MESNIER, LIBRAIRE,

PLACE DE LA BOURSE.

1828.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS

DE L'ESPRIT HUMAIN.

TOME I.

FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Quis posuit in visceribus hominis sapientiam?
JOB., cap. XXXVIII, v. 36.

DÉDICACE.

A

M. DUGALD-STEWART,

CI-DEVANT PROFESSEUR DE MATHÉMATIQUES, ET MAINTENANT PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE MORALE;

ET AU

Dr JAMES GREGORY,

PROFESSEUR DE PHYSIQUE,

A L'UNIVERSITÉ D'ÉDIMBOURG.

Je ne connais personne à qui je puisse dédier ces Essais à plus juste titre qu'à vous, mes chers amis, non pas seulement à cause de l'amitié qui nous lie et qui n'en est pas moins vive pour avoir commencé, de votre part, à l'entrée de la vie, et de la mienne lorsque j'atteignais déjà la vieillesse; non pas seulement encore à cause de cette conformité dans nos goûts et dans nos études, qui

m'a toujours été si agréable, mais parce que si ces Essais ont quelque mérite, vous avez droit d'en revendiquer une part considérable. Votre approbation m'a encouragé à croire qu'ils pourraient être utiles; vos conseils et vos observations n'ont cessé de m'éclairer avant qu'ils fussent sous presse et pendant qu'ils y ont été.

Je vous dois ainsi la correction de beaucoup de fautes qui autrement auraient pu m'échapper; et je me sens obligé à votre amitié d'un secours dont j'avais si grand besoin. Il ne m'est point pénible, il m'est doux au contraire d'être instruit par ceux qui furent d'abord mes élèves, comme l'un de vous l'a été.

Je me montrerais ingrat envers un homme dont je respecte tendrement la mémoire, si je ne faisais pas mention des obligations que j'ai à feu lord Kames, pour l'intérêt qu'il a eu la bonté de prendre à cet ouvrage pendant sa vie. Lui ayant soumis quelques fragments de ces Essais, il me pressa de les continuer, et ne cessa depuis, jusqu'à sa mort, d'en suivre les progrès, s'informant de temps en temps où j'en étais, revoyant mon travail et m'honorant de ses observations judicieuses, tant sur le fond que sur la forme. Nos opinions différaient sur quelques points, et nous les débattions avec chaleur, soit par lettres, soit dans la conversation; mais ces discussions ne re-

froidissaient point son amitié et ne ralentissaient point son zèle pour la continuation et la publication de l'ouvrage; car il avait trop de libéralité dans l'esprit, pour ne point accorder aux autres l'indépendance d'opinion qu'il réclamait pour lui-même.

On ne saurait dire dans quelle carrière, dans celle des affaires ou dans celle de la pensée, cet homme respectable montra le plus de supériorité. Il est assurément bien rare de trouver unis à un si haut degré, dans la même personne, les talents du philosophe et ceux de l'homme pratique.

Ses ouvrages apprendront à la postérité quels furent son génie et son savoir dans plusieurs branches de la littérature. Ses amis et ses contemporains auront mieux connu ses vertus privées et son esprit public, l'assiduité qu'il montra durant une longue vie dans les emplois honorables dont il fut revêtu, et son ardeur à encourager et à protéger tout ce qui tendait au perfectionnement des lois, aux progrès des lettres, du commerce, des manufactures et de l'agriculture de son pays.

Son opinion et la vôtre, mes chers amis, m'ont décidé à livrer cet ouvrage au public, ce que je n'aurais peut-être jamais fait sans cet encouragement; car j'ai toujours remarqué que l'esprit ne se soutient pas long-temps, même dans les re-

cherches qui lui plaisent le plus, s'il n'est animé par l'approbation de quelques personnes; au lieu que nous ne pouvons nous empêcher de prendre bonne opinion de nos travaux, quand ils ont l'aveu des hommes dont nous estimons le jugement.

Vous savez que la substance de ces Essais a fait le sujet des leçons que j'ai données pendant vingt ans dans cette université et pendant plusieurs dans une autre, en présence d'un auditoire nombreux, composé des étudiants les plus avancés. Ceux de mes élèves qui vivent encore, et le nombre doit en être grand, reconnaîtront dans ce livre la doctrine qu'ils ont entendu développer alors sous des formes plus diffuses et avec toutes les répétitions et les éclaircissements qui convenaient à leur âge.

Je crains bien que les lecteurs intelligents et familiarisés avec la matière ne trouvent encore dans cet ouvrage bien des redites que j'aurais pu éviter; mais je les prie de considérer que ce qui est superflu pour eux peut n'être point inutile pour le grand nombre des lecteurs moins versés dans ces sortes de spéculations. Que si cette apologie paraissait encore insuffisante, et qu'elle semblât dictée par la paresse, je réclamerais quelqu'indulgence même pour cette paresse, à l'âge où je suis.

C'est à vous, mes chers amis, qui êtes dans le printemps de la vie, et tout pleins de la vigueur qu'on sent à cet âge, à faire faire de plus heureux progrès à la philosophie ou à toute autre science à laquelle vous consacrerez vos talents.

Collége de Glascow, 1er juin 1785.

Tho. Reid.

PRÉFACE.

La connaissance humaine peut se ramener à deux chefs généraux, selon qu'elle a pour objet la matière ou l'esprit, les choses corporelles ou les choses intellectuelles.

Le système entier des corps qui remplissent l'univers, et dont nous ne connaissons qu'une très-petite partie, peut s'appeler le Monde matériel; le système entier des esprits, depuis le Souverain créateur jusqu'à la plus faible des créatures qu'il a douées de pensée, peut s'appeler le Monde intellectuel. Ce sont là les deux grandes divisions de la nature, les seules au moins qui nous soient connues. Il n'y a point d'art, de science, de pensée humaine qui n'ait pour objet l'une ou l'autre, ou les choses qu'elles renferment; l'imagination, dans son vol le plus hardi, ne saurait franchir leurs limites.

Il y a, sans doute, dans l'essence et la constitution, soit de la matière, soit de l'esprit, beaucoup de mystères impénétrables à notre intelligence, beaucoup de difficultés que les plus habiles philosophes ne peuvent résoudre; toutefois ce sont les deux seules natures que nous connaissions : s'il en existe d'autres, nous n'en avons aucune idée.

Il est évident que tout ce qui existe doit être ou ma-

tériel ou immatériel; mais il n'est pas aussi évident que tout ce qui existe soit nécessairement matériel ou intelligent.

Existe-t-il dans l'univers des êtres, qui ne soient ni étendus, solides et inertes comme les corps, ni actifs et intelligents comme les esprits ? c'est ce qu'il nous est impossible de savoir. Un intervalle immense semble séparer la matière et l'esprit; et nous ignorons si quelque nature intermédiaire ne comble point cet intervalle.

Nous n'avons aucune raison d'attribuer de l'intelligence, ou même des sensations aux plantes; cependant on remarque en elles une force active et une énergie, que la matière inerte ne saurait produire, de quelque manière qu'on la combine et qu'on l'organise. On en peut dire autant de ces forces cachées, en vertu desquelles croissent et se nourrissent les animaux, gravite la matière, s'attirent et se repoussent les corps magnétiques et électriques, et s'agrégent les parties des corps solides.

Quelques philosophes ont conjecturé, que les phénomènes du monde matériel qui impliquent une force active, sont produits par l'opération continuelle d'êtres intelligents; d'autres ont imaginé, qu'il peut y avoir dans l'univers des êtres actifs, mais dépourvus d'intelligence, espèce de mécaniques immatérielles, œuvres de la Sagesse suprême, qui exécutent sans le savoir et sans le vouloir la tâche qui leur est imposée; mais écartons toute conjecture, et sans vouloir nous élever à ce qui passe notre portée, arrêtons-nous à ce fait constant, que les corps et les esprits sont les seuls êtres dont nous ayons quelque

connaissance et que nous puissions concevoir; si l'univers en renferme d'autres, ils échappent aux facultés dont Dieu nous a pourvus, et dès-lors ils sont pour nous comme s'ils n'existaient pas.

Ainsi toute notre connaissance se bornant aux corps et aux esprits, ou aux choses qui en dépendent, la philosophie se divise en deux grandes branches, l'une qui a pour objet les corps, l'autre qui a pour objet les esprits. Les propriétés des corps et les lois qui régissent le monde matériel sont les objets de la *Philosophie naturelle*, dans le sens qu'on attache aujourd'hui à ce mot; la partie qui a pour objet la nature et les opérations de l'esprit a reçu de quelques philosophes le nom de *Pneumatologie :* c'est à l'une ou à l'autre de ces branches que se rattachent les principes de toutes les sciences.

Nous ne prétendons pas dire quelle variété d'esprits ou d'êtres pensants peuplent ce vaste univers. Nous sommes relégués dans un petit coin du royaume de Dieu, isolé de tout le reste. Le globe que nous habitons n'est que l'une des sept planètes qui entourent notre soleil. Quels êtres peuvent habiter les six autres, leurs satellites, les comètes qui appartiennent à notre système; et combien d'autres soleils peuvent être entourés de systèmes semblables? voilà ce qu'un voile impénétrable cache à nos yeux. Quoique le génie de l'homme ait déterminé avec une grande exactitude la hiérarchie des planètes, leur distance, et les lois de leurs mouvements, nous n'avons point de moyen de correspondre avec elles; qu'elles soient le séjour d'êtres animés, cela est très-probable; mais la nature et les facultés de ces êtres sont des choses

que nous ignorons absolument. Tout homme a la conscience en lui d'un principe pensant ; il lui est suffisamment prouvé qu'un principe semblable existe chez les autres hommes ; les actions des animaux témoignent qu'ils sont aussi doués d'une sorte d'intelligence, à la vérité très-inférieure à la nôtre, et tout ce qui nous environne nous annonce l'existence d'une Intelligence suprême, créatrice et modératrice de l'univers ; ce sont là les seuls *esprits* que notre raison nous fasse connaître.

De tous les ouvrages de Dieu, l'esprit de l'homme est le plus noble et par conséquent le plus digne de notre étude. Mais quoiqu'il soit de tous les objets possibles le plus rapproché de nous, et qu'il paraisse le plus à notre portée, il faut reconnaître qu'il est très-difficile d'observer ses opérations, de manière à s'en former une notion distincte, et qu'il n'y a aucune partie de la science humaine où les hommes du génie le plus élevé soient tombés dans des erreurs aussi grandes, et même dans des absurdités aussi grossières. Ces erreurs et ces absurdités ont répandu contre toutes les recherches de cette espèce, un préjugé presque universel ; et parce que durant plusieurs siècles les esprits les plus distingués ont professé des opinions différentes et contradictoires sur les facultés de l'esprit, on en a conclu que toute spéculation sur ce sujet était vaine et chimérique de sa nature.

Mais si le vulgaire cède à ce préjugé, il ne doit pas subjuguer les esprits réfléchis. Il y a deux cents ans, la philosophie naturelle présentait le même spectacle ; c'était la même diversité, la même contradiction d'opinions. Gali-

lée, Toricelli, Kepler, Bacon, Newton, en essayant de jeter quelque lumière sur le système matériel, avaient devant eux tous les motifs de découragement qui effraient aujourd'hui ceux qui étudient le monde intellectuel. Si de tels préjugés les avaient arrêtés, nous n'aurions jamais recueilli de fruit de leurs découvertes, qui honorent la nature humaine, en même temps qu'elles immortalisent leurs noms. L'épigraphe que Bacon a placée à la tête de quelques-uns de ses ouvrages, était digne de son génie : *Inveniam viam aut faciam.*

Il y a un ordre naturel dans le progrès des sciences, et l'on peut dire pourquoi la philosophie des corps devait précéder celle de l'esprit et se développer plus rapidement. Mais celle-ci a le principe de vie comme la première, et à son tour, quoique lentement peut-être, elle arrivera à la maturité. Les travaux de l'ancienne philosophie sont des ruines vénérables, qui portent l'empreinte du génie; elles sont dignes d'enflammer, mais elles ne sauraient satisfaire notre curiosité. Le premier, parmi les modernes, Descartes montra la route que nous devons suivre dans ces obscures régions. Marchant sur ses traces, Mallebranche, Arnauld, Locke, Berkeley, Buffier, Hutcheson, Butler, Hume, Price, lord Kames, n'ont point tenté vainement d'y faire des découvertes. Si leurs conclusions sont différentes, souvent opposées, quelquefois sceptiques, tous, cependant, ont répandu quelque nouvelle lumière et aplani la route à ceux qui les suivront.

Nous ne devons jamais désespérer du génie de l'homme: croyons plutôt qu'il parviendra avec le temps à construire une théorie des facultés et des opérations de l'es-

prit humain, aussi solidement fondée que celles de la lumière et des mouvements des corps célestes.

Il serait d'autant plus à désirer qu'on pût parvenir à bien connaître les facultés de l'esprit, qu'infailliblement cette connaissance jetterait de grandes clartés sur plusieurs autres branches de la science. Hume a justement observé que « toutes les sciences touchent par quelque bout à « la nature humaine, et que si loin que l'objet de quelques- « unes semble les en tenir, encore ne laissent-elles pas de « s'y réunir par quelque conduit souterrain. L'esprit hu- « main est le centre et le chef-lieu de toutes les sciences ; « une fois que nous sommes maîtres de cette place, il nous « est facile d'étendre de tous côtés nos conquêtes. »

Les facultés de l'esprit sont les instruments nécessaires de toutes nos recherches, et mieux nous comprenons leur nature et leur portée, plus il nous est facile de les employer avec succès. Voici à quelle occasion Locke nous dit qu'il entreprit son Essai sur l'entendement humain : « Cinq ou « six de mes amis, dit-il, s'étant assemblés chez moi, et « venant à discourir sur un sujet fort différent de celui-ci, « se trouvèrent bientôt arrêtés par les difficultés qui s'é- « levèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quel- « que temps, sans nous trouver plus en état de résoudre « les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'es- « prit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant « d'entreprendre des recherches de cette nature, il était « nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir « quels objets sont à notre portée, ou au-dessus de notre « compréhension. Je proposai cela à la compagnie, et « tous l'approuvèrent aussitôt. Sur quoi l'on convint que

« ce serait là le sujet de nos premières recherches [1]. »

Si c'est là l'obstacle qui nous arrête ordinairement dans les recherches qui ont le moins de rapport avec l'esprit humain, à plus forte raison doit-on s'attendre à le rencontrer dans les sciences qui s'y rattachent immédiatement.

On peut, comme nous l'avons déjà dit, diviser les sciences en deux classes, selon qu'elles ont pour objet le monde matériel, ou le monde intellectuel. Les différentes branches de la philosophie naturelle, les arts mécaniques, la chimie, la médecine, et l'agriculture, appartiennent à la première. La dernière comprend la grammaire, la logique, la rhétorique, la théologie naturelle, la morale, le droit, la législation, la politique, et les beaux arts; la connaissance de l'esprit humain est la racine commune de toutes ces sciences et le tronc qui les nourrit. Soit donc que nous considérions la dignité du sujet, ou son utilité pour la science en général, et pour les plus nobles branches de la science en particulier, il mérite hautement d'être étudié.

Un élégant écrivain dans un traité sur *le Beau et le Sublime*, termine ainsi l'examen des différentes passions de l'ame humaine : « La diversité de nos passions est « grande, et il n'en est pas une qui ne soit digne de l'étude « la plus attentive. Plus les recherches que nous faisons « sur l'esprit humain sont exactes, plus nous découvrons « de traces profondes de la sagesse du Créateur. Si l'on « peut considérer un discours sur l'usage de nos organes

[1] Locke, *Essai sur l'entend. hum.* Préface.

« comme une hymne à la divinité, il est impossible que la « recherche de la destination des passions, qui sont les or- « ganes de l'ame, ne tourne pas également à sa gloire. Il « n'est point d'étude plus propre à produire en nous cette « rare et sublime alliance de la science et de l'enthousiasme « que la contemplation des œuvres de Dieu a seule le pri- « vilége de faire naître. C'est alors, en effet, que rap- « portant à lui tout ce que nous trouvons de bien, de « bon, de beau en nous-mêmes, découvrant sa force et « sa providence jusque dans notre faiblesse et notre im- « perfection, honorant ces divins attributs quand nous « les apercevons avec clarté, adorant leur profondeur « quand notre esprit y demeure confondu, nous pouvons « être curieux sans témérité, exaltés sans orgueil, et, « par la considération de ses œuvres, devenir, pour « ainsi parler, les confidents de sa suprême puissance. « Toutes nos études doivent avoir pour but d'élever no- « tre ame; si elles ne le font pas, elles n'ont qu'un effet « insignifiant [1]. »

1 Burke, *Recherches sur l'origine de nos idées du Sublime et du Beau*, première partie, sect. 19.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES

DE L'HOMME.

ESSAI I.

PROLÉGOMÈNES.

CHAPITRE PREMIER.

EXPLICATION DES MOTS.

Il n'y a point d'obstacle plus grand aux progrès de la science que l'ambiguité des mots. C'est à elle qu'il faut rapporter, comme à leur source principale, ces sectes qui sur tant de points divisent le monde savant, et ces controverses qui se transmettent d'âge en âge, sans fruit et sans fin.

Les mathématiques et la philosophie naturelle se sont mieux garanties des subtilités sophistiques que les autres sciences. On n'en rencontre aucune trace dans les mathématiques même à l'origine de la science; et cela vient de ce que les mathématiciens ont eu dès le commencement la sagesse de définir exactement leurs termes et de poser, comme axiomes, les premiers principes sur lesquels s'appuient leurs raisonnements. Aussi ne les voit-on

point divisés en écoles, et leurs disputes ont été rares et courtes.

Pendant long-temps la philosophie naturelle a été livrée aux mêmes subtilités, aux mêmes disputes, à la même incertitude que les autres sciences. Il n'y a guère qu'un siècle et demi qu'elle commença à s'appuyer sur des définitions claires et des principes évidens par eux-mêmes. Depuis cette époque, semblable à une plante vivifiée par la rosée du ciel, elle a pris un accroissement rapide; les disputes ont cessé, la vérité a prévalu, et la philosophie naturelle a fait plus de progrès en deux siècles qu'elle n'en avait fait auparavant en deux mille ans.

Il serait à désirer qu'une méthode, qui a porté de si heureux fruits dans ces deux branches de la connaissance, fut essayée dans d'autres; car les définitions et les axiomes sont le fondement de toute science. Mais pour qu'on ne cherche pas des définitions là où aucune définition ne peut être donnée, et qu'on n'essaye pas d'en trouver de logiques dans des sujets qui n'en admettent point de pareilles, peut-être est-il à propos d'établir quelques principes généraux sur les définitions, en faveur des personnes à qui cette partie de la logique est moins familière.

Quand on entreprend d'exposer un art ou une science, on emploie nécessairement beaucoup de mots qui appartiennent à la langue commune, et d'autres en plus petit nombre qui sont propres à l'art ou à la science dont il s'agit. Ceux-ci, qu'on appelle *termes techniques*, doivent être clairement expliqués, afin que l'on ne puisse se méprendre sur leur signification.

Une définition n'est autre chose que l'explication du sens d'un mot, par d'autres mots dont le sens est déjà connu. Il suit de là que tous les mots ne peuvent être définis, car la définition s'opérant par des mots, il ne

pourrait y avoir de définition, s'il n'existait pas de mots compris sans définition. On doit donc employer les mots communs dans leur acception commune, et s'ils en ont plusieurs, les distinguer lorsqu'il est nécessaire; mais on ne doit pas les définir. Il n'y a que les mots qui n'appartiennent pas à la langue commune qui doivent l'être, ou ceux de la langue commune qu'on emploie dans un sens inaccoutumé.

Observons de plus qu'il y a un grand nombre de mots qui ne peuvent être logiquement définis, quoiqu'ils puissent avoir besoin d'explication. Une définition logique, c'est-à-dire, une définition rigoureuse et véritable, doit exprimer le genre de la chose définie, et la différence spécifique par laquelle l'espèce définie se distingue de toutes les autres espèces appartenant au même genre. C'est une opération naturelle à notre esprit de classer les choses sous différents genres, et de subdiviser ensuite chaque genre en ses différentes espèces. Souvent une espèce peut se subdiviser en espèces subordonnées, et alors elle est considérée comme un genre.

On voit par là que les mots qui expriment des espèces sont les seuls qui puissent être logiquement définis; car il n'y a que les espèces qui aient une différence spécifique, et la différence spécifique est essentielle à la définition logique. Ainsi l'on ne peut donner une définition logique de choses individuelles, telles que *Londres* ou *Paris;* les choses individuelles se distinguent par des noms propres, ou par des circonstances accidentelles de temps et de lieu; mais elles n'ont point de différence spécifique; et par conséquent, quoiqu'il soit possible de les faire connaître par les noms qu'elles portent, et de les décrire par leurs circonstances ou leurs relations, elles ne peuvent être définies. Il n'est pas moins évident que les mots les plus gé-

néraux échappent également à la définition logique, faute de termes plus généraux encore dont ils soient l'espèce.

Nous ne pouvons même définir toutes les espèces; parce qu'il arrive souvent que nous n'avons pas de mots pour exprimer la différence spécifique. Ainsi la couleur rouge est certainement une espèce de couleur : mais comment exprimer la différence spécifique qui distingue le rouge du vert ou du bleu? Cette différence est immédiatement aperçue par l'œil; mais nous n'avons pas de mots pour l'énoncer. Voilà ce que la logique nous apprend.

Sans avoir recours aux principes de cette science, nous pouvons aisément nous convaincre qu'il est impossible de définir les mots qui expriment des choses parfaitement simples et exemptes de toute composition. Descartes est le premier, je crois, qui ait fait cette observation, et Locke l'a développée[1]. Tout évidente quelle paraisse, on peut citer bon nombre de philosophes célèbres qui, pour l'avoir méconnue ou négligée, ont singulièrement obscurci les matières dont ils se sont occupés.

Toutes les fois que les savants entreprendront de définir les choses qui ne peuvent l'être, leurs définitions seront obscures ou fausses. Cette prétention de définir les choses les plus simples, les choses qu'il n'est ni possible, ni utile de définir, comme par exemple, le *temps* ou le *mouvement*, fut un des vices essentiels de la philosophie d'Aristote. Aucun écrivain parmi les modernes ne l'a plus malheureusement imité à cet égard que le célèbre philosophe allemand Wolf, qui, dans un ouvrage sur l'esprit humain, intitulé *Psychologie empirique*, et composé de plusieurs centaines de propositions, fortifiées par autant de démonstrations, avec un cortége pro-

[1] Livre III, chap. IV.

portionné de définitions, de corollaires et de scholies, a donné tant de définitions de choses indéfinissables, et tant de démonstrations de choses évidentes par elles-mêmes, que la plus grande partie de son ouvrage se résout en une vaine tautologie qui fatigue l'esprit sans l'éclairer de la moindre lumière.

La philosophie de l'esprit humain est peut-être de toutes les sciences celle qui présente le plus de mots qui ne peuvent être logiquement définis. Il est dans la nature des choses que les opérations les plus simples de notre esprit soient exprimées par des mots de ce genre. Personne ne peut expliquer, par une définition logique, ce que c'est que *penser*, *concevoir*, *croire*, *vouloir*, *désirer*. Quiconque entend la langue, attache quelque idée à ces mots; et quiconque est capable de réflexion, peut, en portant son attention sur les opérations intérieures qu'ils expriment, en préciser le sens; mais on ne saurait logiquement les définir.

Puisqu'en ce sujet, il est souvent impossible de définir certains mots, qu'on est obligé d'employer, on doit, autant que possible, se servir des mots communs dans leur acception commune, en prenant soin d'indiquer leurs différentes acceptions lorsque celle dans laquelle ou les prend pourrait être douteuse; et quand on se voit forcé d'employer des mots moins communs, il faut tâcher de les expliquer aussi clairement qu'il est possible, sans affecter d'en donner des définitions logiques, lorsque la nature des choses ne le comporte pas.

Le but des observations suivantes est de suppléer, autant que possible, au défaut de définitions, en prévenant les équivoques et les obscurités qu'un certain nombre de mots pourraient entraîner.

1. Par *esprit*, nous entendons ce qui dans l'homme

pense, se souvient, raisonne, veut. L'essence des esprits et celle des corps nous sont inconnues. Nous connaissons certaines propriétés des uns et certaines opérations des autres, et c'est par là seulement que nous pouvons les définir, ou plutôt les décrire. Nous définissons le corps, ce qui est étendu, solide, mobile, divisible; de même nous disons que l'esprit est ce qui pense. Nous avons la conscience que nous pensons, et que nous formons un très-grand nombre de pensées différentes: ainsi nous nous souvenons, nous délibérons, nous voulons, nous aimons, nous haïssons, etc.: la nature nous apprend à rapporter toute cette variété de pensées à un seul principe intérieur; et c'est ce principe que nous appelons *esprit*, ou *ame*.

2. Par *opérations* de l'esprit, nous entendons les différentes manières de penser dont nous avons conscience.

Il est digne de remarque que toujours et dans toutes les langues, les différentes manières de penser ont reçu le nom d'*opérations*, ou quelqu'autre équivalent. Nous attribuons au corps diverses *propriétés*, mais point d'*opérations* proprement dites. Il est étendu, divisible, mobile, inerte; il reste dans l'état où on le met; tout changement dans son état est l'effet de quelque force qui agit sur lui, et ce changement est exactement proportionné à la force agissante, et dans la direction précise de cette force; telles sont les propriétés générales de la matière, et ces propriétés ne sont point des opérations. Au contraire, elles impliquent toutes un sujet inerte et sans vie, qui ne se meut que comme il est mu, et qui n'agit que parce qu'on agit sur lui.

Mais l'esprit est un être vivant et actif de sa nature. Tout ce que nous en savons implique la vie et une énergie spontanée; et la raison qui fait appeler *opérations*

toutes ses manières de penser, c'est que dans toutes, ou dans presque toutes, il n'est point passif comme le corps, mais réellement et véritablement actif.

A toutes les époques et dans toutes les langues, les différents modes de la pensée ont été exprimés par des mots d'une signification active, tels que *regarder*, *écouter*, *raisonner*, *vouloir* et autres semblables. Il semble donc que c'est le sentiment naturel du genre humain, que l'esprit est actif dans ses différentes manières de penser, et que c'est pour cela qu'on les a appelées *opérations*, et qu'on les a exprimées par des verbes actifs.

On peut demander quelle confiance mérite cette opinion naturelle ? Ne saurait-elle être une erreur vulgaire ? Assurément les philosophes qui expriment ces doutes ont le droit d'être entendus; cependant, jusqu'à ce qu'on ait prouvé que l'esprit n'est pas actif dans la pensée, mais purement passif, on doit suivre le langage ordinaire en parlant de ses opérations, et ne pas le remplacer par une phraséologie inventée par les philosophes et qui implique qu'il est passif.

3. Les mots *pouvoirs*, *facultés*, souvent employés en parlant de l'esprit, n'ont pas besoin d'une longue explication. Toute *opération* suppose un *pouvoir* dans l'être qui agit, car supposer qu'une chose agisse, sans avoir le pouvoir d'agir, c'est une absurdité manifeste. Mais il n'y en a pas à supposer qu'un être ait la faculté d'agir, et qu'il n'agisse pas; ainsi j'ai le pouvoir de marcher, quand je suis assis, ou de parler, quand je garde le silence. Toute opération implique donc pouvoir, mais le pouvoir n'implique pas nécessairement l'opération.

En parlant de l'esprit, les mots *pouvoir* et *faculté* sont souvent employés comme expressions synonymes; mais comme il y a le plus souvent, entre les synonymes, quel-

que nuance qui mérite d'être remarquée, je crois que le mot *faculté* s'applique plus spécialement à ceux des pouvoirs de l'esprit qui sont primitifs et naturels, et qui font partie de sa constitution. Il y a d'autres pouvoirs acquis par l'usage, l'exercice et l'étude, que nous n'appelons pas *facultés*, mais *habitudes*. Il faut qu'il y ait dans la constitution de l'esprit quelque disposition qui nous rende capables de contracter une *habitude*; cette disposition est ce qu'on appelle communément *capacité* [1].

4. On lit souvent dans les écrits des philosophes que certaines choses sont *dans l'esprit* ou *en nous*, et d'autres *hors de l'esprit* ou *hors de nous*. Les facultés et les opérations de l'esprit sont des choses *en nous*, et en général on regarde comme étant *en nous* ou *dans l'esprit* tout ce dont l'esprit est le sujet. Il est évident qu'il y a des choses qui ne peuvent exister sans un sujet auquel elles appartiennent, et dont elles sont les attributs : ainsi, la couleur ne peut exister que dans une chose colorée, la figure, que dans une chose figurée, la pensée que dans quelque chose qui pense, la sagesse et la vertu que dans un être sage et vertueux. Quand donc nous parlons de choses *en nous* ou *dans l'esprit*, nous entendons par là les choses dont l'esprit est le sujet. Excepté l'esprit lui-même et les choses dans l'esprit, toutes les autres sont appelées *extérieures*. Il faut donc se souvenir que cette distinction

[1] Il résulte de ce paragraphe, ainsi que de l'adoption dans tout le cours de l'ouvrage du mot *powers*, pour désigner ce que nous appelons en français *facultés*, que l'auteur considère le mot *powers* comme ayant une signification générale, qui le rend plus propre, dans la langue anglaise, que le mot *faculties*, à représenter en même temps les deux espèces de facultés qu'il a distinguées, savoir : celles qui sont primitives et celles qui sont acquises. Comme l'expression *pouvoirs de l'esprit* est peu usitée en français, et que celle de *facultés de l'ame* est au contraire consacrée, nous avons constamment, dans le cours de l'ouvrage, adopté cette dernière. Cette substitution ne nous a paru présenter aucun inconvénient. (*Note du Traducteur.*)

entre les choses *dans l'esprit* ou *en nous* et les choses *extérieures* ou *hors de nous*, n'a pas pour but d'indiquer le *lieu*, mais le *sujet* des choses dont on parle.

L'expression *dans l'esprit* ou *dans l'ame* est quelquefois employée dans un sens figuré qu'il suffit d'indiquer pour qu'on ne s'y trompe pas; on dit : *Je n'avais pas cela dans l'esprit*, pour dire, je ne songeais pas à cela. Par cette figure, nous substituons la *chose* à la *pensée de la chose*, et en ce sens les choses extérieures sont dans l'esprit aussi souvent qu'elles deviennent l'objet de la pensée.

5. *Penser* est le mot qui renferme, de la manière la plus générale, toutes les opérations de l'esprit ; on le comprend si bien qu'il n'a pas besoin de définition.

Percevoir, *se souvenir*, *avoir la conscience* ou *le sentiment intérieur* d'une chose, la *concevoir* ou l'*imaginer*, sont des termes communs aux philosophes et au vulgaire. Ils expriment différentes opérations de l'esprit qui sont distinguées dans toutes les langues et par tous les hommes qui réfléchissent. Je tâcherai de les employer dans leur acception la plus commune et la plus propre, et je pense qu'il serait difficile d'en donner une rigoureuse définition. Mais comme quelques philosophes se sont permis de les employer dans une acception tout-à-fait impropre, au point de corrompre la langue, et de confondre des choses que le genre humain avait toujours distinguées, je ferai quelques observations sur leur signification, afin de prévenir toute équivoque et toute confusion dans l'usage que j'en ferai.

6. 1° Le mot *percevoir* ne s'applique jamais aux choses de l'existence desquelles nous n'avons pas la pleine conviction : je puis *concevoir* ou *imaginer* une montagne d'or, un cheval ailé ; mais personne ne dit qu'il *perçoit*

ces êtres imaginaires : la *perception* se distingue par là de la *conception* ou de l'*imagination*. 2° La perception ne s'applique qu'aux objets extérieurs, et non point à ceux qui sont dans l'esprit; si je souffre, je ne dis pas que je *perçois* la douleur, mais que je la *sens*, que j'*en ai conscience ;* par là, la *perception* se distingue de la *conscience*. 3° L'objet immédiat de la perception est toujours une chose présente, jamais une chose passée; nous nous *souvenons* de ce qui est passé, nous ne le *percevons* pas. Je puis dire, je *perçois*, ou je m'*aperçois* que telle personne a eu la petite vérole ; mais cette phrase est figurée, bien que la figure soit tellement familière que nous ne la remarquons pas; elle signifie que je perçois sur la figure de cette personne des traces qui prouvent qu'elle a eu la petite vérole : nous disons que nous *percevons* la chose signifiée, alors même que nous ne percevons que le signe. Mais quand le mot *perception* est employé dans son sens propre et sans métaphore, il ne s'applique jamais aux choses passées, et par là la *perception* se distingue du *souvenir*. En un mot, la perception est, à proprement parler, la connaissance que nous avons des objets extérieurs par nos sens. Mais comme c'est une sorte d'évidence très-claire et très-convaincante, le mot s'applique souvent par analogie à l'évidence de la raison ou du témoignage, quand elle est claire et convaincante. La perception des objets extérieurs par nos sens est une opération de l'esprit d'une nature particulière, et elle doit avoir un nom qui lui soit propre : elle en a un en effet dans toutes les langues. Dans la nôtre il n'y a pas de mot qui l'exprime avec plus de justesse que celui de *perception*. *Voir*, *entendre*, *sentir*, *goûter*, *toucher*, sont les opérations particulières de chacun de nos sens ; *percevoir* exprime ce qui est commun à tous.

Nous ne nous serions point arrêtés à ce mot, si sa signification naturelle n'avait été pervertie dans les écrits des philosophes; car ailleurs, il ne présente aucune obscurité. Quoique Hume ne soit pas le seul qui se soit rendu coupable de cet abus, je pense que c'est lui qui l'a poussé le plus loin. La première phrase de son *Traité de la nature humaine* est ainsi conçue : « Toutes les perceptions de l'esprit humain se résolvent en deux espèces, que j'appellerai *impressions* et *idées*. » Il ajoute, un peu plus bas, que sous le nom d'*impressions*, il comprend toutes nos sensations, toutes nos passions, et toutes nos émotions. N'est-on pas surpris d'apprendre ici que nos passions et nos émotions sont des perceptions? je ne crois pas qu'avant lui aucun écrivain anglais ait donné le nom de *perception* à aucune passion ou émotion. Ainsi, quand un homme est en colère, nous devons dire qu'il a la perception de la colère; quand il aime, qu'il a la perception de l'amour. Hume parle souvent aussi des *perceptions de la mémoire*, des *perceptions de l'imagination;* il pourrait tout aussi bien parler de l'*ouie de la vue*, ou de l'*odorat du toucher;* car assurément l'ouie ne diffère pas plus de la vue, ou l'odorat du toucher, que la perception ne diffère de la mémoire ou de l'imagination.

7. *Conscience* est un mot employé par les philosophes pour exprimer la connaissance immédiate que nous avons de nos pensées, de nos résolutions actuelles, et en général de toutes les opérations présentes de notre esprit. Il s'ensuit d'abord que les choses présentes sont les seules dont nous ayons conscience : appliquer ce mot aux choses passées, ce serait confondre la conscience avec la mémoire; il faut ensuite observer qu'*avoir conscience* ne peut se dire que de ce qui est dans notre esprit, et non des choses extérieures : ce serait parler improprement que de dire qu'on *a con-*

science de la table qui est devant soi : on la *perçoit*, on la *voit*; on n'en *a pas conscience*. Comme la conscience, qui nous fait connaître les opérations de notre esprit, est une faculté différente de la faculté par laquelle nous percevons les objets extérieurs, et comme ces deux facultés différentes ont deux noms différents dans notre langue et, je crois, dans toutes les langues, il est du devoir du philosophe de conserver soigneusement cette distinction, et de ne jamais confondre des choses si diverses dans leur nature.

8. Les mots *concevoir*, *imaginer*[1], ordinairement employés comme synonymes dans notre langue, expriment ce que les logiciens appellent une *simple appréhension*. C'est une opération de l'esprit différente de toutes celles dont nous avons déjà parlé. Quelle que soit la chose que nous percevions, dont nous nous souvenions, ou dont nous ayons conscience, nous sommes complètement convaincus de son existence; mais nous pouvons *concevoir*, *imaginer*, des choses qui n'ont point de réalité et que nous croyons fermément n'en pas avoir. Ce qui n'a jamais existé ne peut être l'objet de la mémoire; ce qui n'existe point à présent ne peut être l'objet de la perception ni de la conscience; mais on peut *concevoir* des choses qui n'existent pas ou qui n'ont jamais existé. Chacun sait qu'il est aussi facile d'imaginer un cheval ailé, ou un centaure, qu'il l'est d'imaginer un cheval ou un homme. Remarquons donc que les mots *concevoir*, *imaginer*, expriment dans leur sens propre un acte de l'esprit qui n'implique ni jugement ni croyance: c'est un acte de l'esprit qui ne nie rien, qui

[1] L'auteur ajoute ici un troisième mot, *apprehending*, dont l'équivalent n'a pas en français la même signification, excepté dans l'expression scholastique rappelée dans le texte. (*Note du Traducteur.*)

n'affirme rien, et qui, par conséquent, ne saurait être ni vrai, ni faux.

Il est cependant bon d'observer que, bien que le sens philosophique de ces mots soit rigoureux, nous ne laissons pas de nous en servir dans les relations ordinaires de la vie pour exprimer des opinions et des jugements. Ainsi nous disons : « J'imagine qu'il en est ainsi ; je ne conçois pas que cela soit vrai. » Ici *imaginer*, *concevoir*, c'est *croire*. Les mots *concevoir*, *imaginer*, ont donc deux significations, et sont employés pour exprimer deux opérations de l'esprit, que l'on ne doit jamais confondre : quelquefois ils expriment une *simple appréhension* qui n'implique point du tout jugement ; quelquefois ils expriment un jugement ou une opinion. La manière de les construire fait en grande partie disparaître l'équivoque. Quand ils expriment une *simple appréhension*, ils sont ordinairement suivis d'un nom qui désigne l'objet conçu ; mais quand ils expriment une opinion ou un jugement, ils sont suivis d'un verbe. « J'imagine, je conçois une pyramide : » voilà la *simple appréhension* qui n'implique aucun jugement. « J'imagine que les pyramides d'Égypte sont les monuments les plus anciens de l'art : » voilà un jugement. Quand ces mots sont employés dans le dernier sens, la chose conçue est toujours une proposition, parce qu'un jugement ne peut être exprimé que par une proposition. Quand ils sont employés dans le premier sens, la chose conçue n'est point une proposition, mais un simple nom comme une *pyramide*, un *obélisque*. Observons cependant qu'une proposition peut être simplement conçue sans que nous portions aucun jugement sur sa vérité ou sa fausseté : car autre chose est de concevoir le sens d'une proposition, autre chose de la juger vraie ou fausse.

Quoique cette distinction entre la simple appréhension

et le jugement soit parfaitement évidente pour tout homme qui réfléchit avec attention sur ce qui se passe en lui-même, et qu'il soit nécessaire, en traitant des facultés de l'esprit, de ne jamais la perdre de vue, dans le cours ordinaire de la vie, il est rarement nécessaire de la respecter scrupuleusement. Aussi, trouvons-nous dans l'usage familier de toutes les langues les mots qui expriment l'une de ces opérations fréquemment appliqués à l'autre. *Penser*, *supposer*, *imaginer*, *concevoir*, sont les mots dont nous nous servons pour exprimer la simple appréhension, et tous sont fréquemment employés pour exprimer un jugement. Les affaires ordinaires de la vie, pour lesquelles le langage est fait, ont rarement à souffrir de cette double acception; mais elle a trompé les philosophes qui ont traité des opérations de l'esprit, et elle ne cessera de le faire tant qu'ils ne distingueront pas les deux significations que prennent ces mots dans des occasions différentes.

9. Il est de la nature de la plupart des opérations de l'esprit d'être toujours dirigées vers quelque objet auquel elles s'appliquent. Il faut que celui qui perçoit perçoive quelque chose; et ce qu'il perçoit s'appelle l'*objet* de sa perception: percevoir sans quelqu'objet de perception est une chose impossible. L'esprit qui perçoit, l'objet perçu, et l'opération par laquelle il est perçu sont des choses différentes, et que toutes les langues distinguent. Dans cette proposition: « Je vois, ou je perçois la lune. » *Je* est la personne ou l'esprit; le verbe actif *voir* est son opération, et la *lune* l'objet de cette opération. Il en est de même de presque toutes les autres opérations de l'esprit; dans toutes les langues, ces opérations sont exprimées par des verbes actifs transitifs; et nous savons que dans toutes, ces verbes demandent une personne ou une chose

qui soit l'agent de l'action, puis, un nom qui en soit l'objet; d'où il suit que tous les hommes, et ceux qui ont inventé le langage, et ceux qui s'en servent avec intelligence, ont distingué ces trois choses comme parfaitement différentes, savoir: les opérations de l'esprit qui sont exprimées par des verbes actifs, l'esprit lui-même qui est le nominatif de ces verbes, et l'objet qui en est le régime.

Il n'aurait pas été nécessaire d'insister sur une distinction aussi claire, si quelques systèmes de philosophie n'avaient confondu ce que personne ne confond. Le système de Hume en particulier détruit toute distinction entre les opérations de l'ame et les objets. Quand il parle des idées de la mémoire, des idées de l'imagination, et des idées des sens, il est souvent impossible de démêler s'il entend par ces idées les opérations de l'esprit, ou les choses qui sont l'objet de ces opérations. Et véritablement, d'après son système, elles ne diffèrent point les unes des autres.

Un philosophe a le droit sans doute de sonder ces distinctions, qui se rencontrent dans toutes les langues; et s'il montre qu'elles ne sont pas fondées sur la nature des choses, s'il indique le préjugé universel qui les a introduites, il faut alors les imputer à une erreur vulgaire que la philosophie doit redresser. Mais quand de prime-abord, et sans aucune preuve, il prend pour accordé, que les distinctions consacrées dans toutes les langues n'ont aucun fondement dans la nature; c'est assurément traiter avec un trop leste dédain le sens commun du genre humain. Quand nous allons à l'école des philosophes, nous ne devons pas oublier d'y porter avec nous la vieille lumière du sens commun, et de nous en servir pour juger la nouvelle lumière que les philosophes nous com-

muniquent: que, si l'on nous demande de mettre de côté l'ancienne lumière, afin de pouvoir suivre la nouvelle, c'est une raison pour nous tenir sur nos gardes. Il peut y avoir des distinctions réelles, nécessaires à constater en philosophie, et que le langage ordinaire a négligées parce qu'elles n'importent pas dans les affaires ordinaires de la vie; mais je ne crois pas qu'il existe d'exemple d'une distinction consacrée dans toutes les langues, et sans fondement dans la nature.

10. Le mot *idée* est si équivoque de sa nature, et se rencontre si fréquemment dans les écrits des philosophes modernes qui ont traité de l'esprit, qu'il réclame quelques observations. Ce mot, dans leurs ouvrages, a deux sens principaux, l'un populaire et l'autre philosophique.

1° Dans la langue vulgaire, *idée* signifie la même chose, que *notion*, *conception*: avoir l'idée d'une chose, c'est la concevoir; en avoir une idée nette, c'est la concevoir nettement; n'en avoir aucune idée, c'est ne point la concevoir du tout. Nous avons déjà observé que la conception a toujours été considérée comme un acte, ou comme une opération de l'esprit, et que toutes les langues l'ont exprimée par des verbes actifs. Quand donc nous employons cette locution *avoir l'idée* ou *une idée*, dans le sens vulgaire, elle signifie précisément ce que nous avons coutume d'exprimer par les verbes actifs, *concevoir*, ou *imaginer*. En ce sens, personne ne peut douter qu'il n'ait des *idées* : car celui qui doute, pense; et penser, c'est avoir des idées.

De même que les mots *concevoir* et *imaginer* expriment quelquefois un jugement, comme nous l'avons remarqué plus haut; de même, dans la langue vulgaire, le mot *idée* a quelquefois le sens *d'opinion* : ainsi nous disons: les *idées d'Aristote*, les *idées d'Épicure*. Cette acception

est plus familière à la langue française qu'à l'anglaise; cependant les bons auteurs et Locke lui-même l'ont admise[1].

2° Dans la langue philosophique, le mot *idée* ne signifie point la *pensée*, la *conception*, mais l'objet quelconque de la pensée. « Les idées, selon Locke, ne sont autre chose que les objets immédiats de l'esprit, lorsqu'il pense[2]. » Mais les philosophes ne s'entendent point sur la nature de ces *objets de la pensée*, appelés *idées*, et ils les expliquent de tant de manières, que l'histoire des *idées* à fourni à l'Allemand Brucker la matière d'un ouvrage considérable.

Le plus ancien système que nous ayons sur les idées, est celui que Platon a exposé dans plusieurs de ses dialogues, et dont beaucoup d'écrivains anciens et modernes lui attribuent l'invention. Mais il est certain que Platon l'avait emprunté, aussi bien que le mot même d'*idée*, à l'école de Pythagore. Il nous reste un traité de Timée de Locres, philosophe pythagoricien, sur l'ame du monde, dans lequel nous trouvons la substance de la doctrine de Platon sur les idées. Selon ces philosophes, il existe des formes ou types éternels, incréés, immuables, d'après lesquels la Divinité a modelé la matière éternelle et formé tout ce qui existe. Ils admettaient trois premiers principes des choses, 1° une matière éternelle, dont toutes les choses sont composées; 2° des formes ou idées éternelles et immatérielles, sur le type desquelles elles ont été conformées; 3° une cause efficiente qui est Dieu et qui les modela. L'esprit de l'homme, pour s'élever à la contemplation des idées éternelles, doit subir une certaine purification, et se détacher des choses sensibles.

1 Nous supprimons ici quelques détails sur l'inutilité du mot *idea* en anglais qui ne s'appliquent point au mot *idée* en français. (*Note du Traducteur.*)

2 Avant-propos, p. 5.

et le
homi
lui-n
cle l'
ordi
resp
l'usa
men
l'aut
mots
app
exp
pou
de
los
ne
deu
sio

l'e
qu
ço
d
ti
p
c

[illegible] de mettre de
[illegible] se pouvoir servir la mo-
[illegible] nous tenir sur nos gardes.
[illegible] nécessaires
[illegible] que le langage ordinaire
[illegible] pas dans les affaires
[illegible] ne sites pas qu'il existe
[illegible] dans toutes les lan-
[illegible] à entendre.

[illegible] de se tromper, et se ren-
[illegible] les philosophes mo-
[illegible] reprime quelques
[illegible] leurs ouvrages, a deux sens
[illegible] philosophique.
[illegible] la même
[illegible] une chose,
[illegible] c'est la conce-
[illegible] c'est ne point la
[illegible] la concep-
[illegible] comme un acte, ou comme
[illegible] toutes les langues l'ont
[illegible] nous em-
[illegible] dans le sens
[illegible] que nous avons cou-
[illegible] ou *ima-*
[illegible] qu'il n'ait
[illegible] et penser, c'est
[illegible] *imaginer* expriment
[illegible] remarqué

est plus familière à la langue française qu'à l'anglaise; cependant les bons auteurs et Locke lui-même l'ont admise[1].

2° Dans la langue philosophique, le mot *idée* ne signifie point la *pensée*, la *conception*, mais l'objet quelconque de la pensée. « Les idées, selon Locke, ne sont autre chose que les objets immédiats de l'esprit, lorsqu'il pense[2]. » Mais les philosophes ne s'entendent point sur la nature de ces *objets de la pensée*, appelés *idées*, et ils les expliquent de tant de manières, que l'histoire des *idées* à fourni à l'Allemand Brucker la matière d'un ouvrage considérable.

Le plus ancien système que nous ayons sur les idées, est celui que Platon a exposé dans plusieurs de ses dialogues, et dont beaucoup d'écrivains anciens et modernes lui attribuent l'invention. Mais il est certain que Platon l'avait emprunté, aussi bien que le mot même d'*idée*, à l'école de Pythagore. Il nous reste un traité de Timée de Locres, philosophe pythagoricien, sur l'ame du monde, dans lequel nous trouvons la substance de la doctrine de Platon sur les idées. Selon ces philosophes, il existe des formes ou types éternels, incréés, immuables, d'après lesquels la Divinité a modelé la matière éternelle et forme tout ce qui existe. Ils admettaient trois premiers principes des choses, 1° une matière éternelle, dont toutes les choses sont composées; 2° des formes ou idées éternelles et immatérielles, sur le type desquelles elles ont été conformées; 3° une cause efficiente qui est Dieu qui les modela. L'esprit de l'homme, pour [illegible] contemplation des idées éternelles, doit [illegible] taine purification, et se détacher des [illegible]

[illegible] quelques détails sur [illegible]

[illegible] ique [illegible] serve. [illegible] détermi- [illegible] nent elles [illegible] par les or-

Ces idées sont le seul objet de la science; les objets des sens étant dans un flux perpétuel, il est impossible qu'ils deviennent la matière d'aucune véritable connaissance.

Les philosophes de l'école d'Alexandrie, qu'on appelle les *derniers Platoniciens*, modifièrent le système des anciens Platoniciens sur la question des idées éternelles; ils soutinrent qu'elles ne sont pas un principe distinct de Dieu, mais qu'elles sont les conceptions des choses dans son intelligence, la nature et l'essence de toutes choses lui étant parfaitement connues de toute éternité.

On doit observer que les Pythagoriciens, et les anciens aussi bien que les nouveaux Platoniciens, n'ont pas fait des idées éternelles les objets des sens, mais seulement de la science et d'une contemplation abstraite; et c'est en quoi l'ancien système des idées éternelles diffère du système moderne du père Mallebranche. Celui-ci suppose avec les autres philosophes modernes que nous ne percevons point immédiatement les choses extérieures, mais seulement leurs idées; mais il pense en même temps que les idées, au moyen desquelles nous percevons le monde extérieur, sont celles de Dieu lui-même, dans l'esprit de qui les idées de toutes les choses passées, présentes et futures, doivent avoir existé de toute éternité. Dieu étant sans cesse et intimement présent à notre esprit, nous manifeste autant d'idées qu'il le juge convenable, selon certaines lois qu'il a établies : et c'est dans ces idées que nous voyons, comme dans un miroir, tout ce que nous percevons du monde extérieur.

Voilà donc trois systèmes, selon lesquels les idées, qui sont les objets immédiats de la connaissance humaine, sont éternelles, immuables, et préexistantes aux choses qu'elles représentent. Il y a d'autres systèmes qui, en admettant également les idées comme les objets immédiats

de toutes nos pensées, font ces idées postérieures aux choses qu'elles représentent et émanées d'elles. Nous dirons quelques mots de ces systèmes; mais comme tous sont sortis successivement de l'ancien système des Péripatéticiens, il est nécessaire de commencer par celui-ci.

Aristote enseignait que tous les objets de la pensée entrent d'abord par les sens; mais comme les sens ne peuvent recevoir les objets matériels eux-mêmes, ils n'en reçoivent que les *espèces*, c'est-à-dire les images ou formes, dépouillées de toute matière : c'est ainsi que la cire reçoit l'empreinte du cachet, sans aucune partie de la matière qui le compose. Ces images ou formes imprimées dans nos sens se nomment *espèces sensibles:* elles sont, à ce premier degré, les objets de la partie sensitive de l'ame. Là, divers pouvoirs intérieurs s'en emparent, les raffinent et les spiritualisent; elles deviennent alors les objets de la mémoire et de l'imagination, puis ensuite ceux de l'entendement pur. Quand elles sont les objets de la mémoire et de l'imagination, elles prennent le nom d'*images* proprement dites, φαντασματα; quand un dernier travail les a dépouillées de ce qu'elles ont de particulier et qu'elles sont devenues par-là *objets de la science*, on les appelle *espèces intelligibles;* de sorte que tout objet immédiat des sens, de la mémoire, de l'imagination, ou du raisonnement, est une image quelconque dans l'esprit.

Les sectateurs d'Aristote, et particulièrement les Scholastiques, ont fait de grandes additions à cette théorie, additions que son auteur avait entrevues et qu'il indique lui-même brièvement et avec une apparence de réserve. Ils se sont livrés à de grandes recherches, pour déterminer, et la nature des espèces sensibles, et comment elles émanent des corps, et comment elles entrent par les or-

ganes des sens, et comment elles sont conservées et spiritualisées par divers agents, appelés *sens intérieurs* : les fonctions mêmes de ces agents sont devenues le sujet de nombreuses disputes; mais nous laisserons de côté tous ces détails.

Il fallait exposer en peu de mots, comme nous venons de le faire, cette théorie des Péripatéticiens sur les objets immédiats de nos pensées, parce que la doctrine des philosophes modernes sur les idées lui doit son origine. Locke, qui emploie si fréquemment le mot *idée*, déclare qu'il entend par-là ce qu'on appelle communément *espèce* ou *fantôme;* Gassendi, à qui Locke a fait plus d'emprunts qu'à aucun autre auteur, avait dit la même chose. Les mots *espèces* et *fantômes* sont des termes techniques dans le système péripatéticien, et c'est là qu'il faut en chercher la véritable signification.

La théorie de Démocrite et d'Épicure, sur ce sujet, n'était pas très-différente de celle des Péripatéticiens. Selon ces philosophes, les corps lancent continuellement de leur surface de légères pellicules, d'une subtilité si grande que, pénètrant à travers l'épaisseur de notre corps, ou s'introduisant par les organes des sens, elles viennent imprimer leurs images dans l'esprit. Les espèces sensibles d'Aristote étaient de pures formes, tout-à-fait immatérielles; les pellicules ou *spectres* d'Épicure étaient composés d'une matière très-subtile.

A l'exemple des Péripatéticiens et des Épicuriens, les philosophes modernes ont supposé que les choses extérieures ne sauraient être les objets immédiats de la pensée, et qu'il faut de toute nécessité qu'il existe dans l'esprit certaines images de ces choses, dans lesquelles il les voie comme dans un miroir. Ce sont ces images intermédiaires qu'on appelle *idées* dans le sens philosophique de ce

mot. Les choses extérieures ne sont que les objets éloignés ou médiats de l'esprit; les idées ou les images de ces choses en nous en sont les objets immédiats : sans les idées nous ne pourrions avoir ni perception, ni souvenir; ni conception des objets médiats.

Lorsque nous disons, dans la langue commune, que nous avons l'*idée* d'une chose, nous voulons seulement dire que nous pensons à cette chose. Pour le vulgaire, cette expression implique un esprit qui pense, l'acte par lequel il pense, et la chose à laquelle il pense. Mais pour les philosophes il y a un quatrième élément, savoir, l'*idée*, qui est l'objet immédiat de la pensée. L'idée est dans l'esprit même, et ne peut exister que là; mais l'autre objet, l'objet éloigné ou médiat, peut être une chose extérieure, comme le *soleil* ou la *lune*, ou bien une chose passée, ou bien une chose future, ou bien enfin une chose qui n'a jamais existé. Tel est le sens philosophique du mot *idée*; et nous pouvons observer qu'il a pris sa source dans une opinion : car, si les philosophes n'avaient pas cru à l'existence d'objets immédiats de la pensée en nous, ils n'auraient pas employé le mot *idées* pour les désigner.

Je n'ajouterai qu'une observation: j'emploierai le mot *idée* dans son acception philosophique en exposant les opinions des autres, jamais en exprimant la mienne; parce que, à mes yeux, les *idées* prises en ce sens sont une pure fiction des philosophes. Quand je m'en servirai, je le prendrai donc dans son acception vulgaire, mais je préférerai en général les mots *notion*, *pensée*, qui ont la même signification, et qui n'ont pas l'inconvénient d'avoir été employés dans une autre acception par les philosophes. Il y a un sens du mot *idée* que je regarde comme celui-là même dans lequel l'ancienne philosophie l'a employé et que j'adopterais volontiers, si l'usage, souverain

arbitre en matière de langues, le permettait; mais j'en parlerai plus loin.

11. Le mot *impression* est employé par Hume en parlant des opérations de l'esprit, presqu'aussi souvent que celui d'*idée* par Locke. Hume distingue les *idées* de Locke en deux espèces: il appelle les unes *impressions*, et laisse aux autres la dénomination d'*idées*. Je ferai quelques observations sur le sens que Hume prête à ce mot, et je considérerai ensuite sa véritable signification dans la langue commune.

« Nous pouvons diviser, dit Hume, toutes les percep-« tions de l'esprit humain en deux classes ou espèces, que « l'on distingue par leurs degrés de force et de vivacité. Les « moins vives et les moins fortes sont celles qu'on appelle « communément *pensées* ou *idées;* les autres n'ont point « de nom dans la plupart des langues, et spécialement « dans la nôtre; qu'on me permette donc d'user d'une « petite liberté, et de les appeler *impressions*. Je désigne « par ce mot nos perceptions les plus vives, celles que « nous avons lorsque nous voyons, entendons, touchons, « aimons, haïssons, désirons, voulons. Les *idées* sont les « perceptions moins vives, dont nous avons conscience « lorsque nous réfléchissons sur les sensations ou les mou-« vements dont nous venons de parler [1]. »

Telle est l'explication que Hume, dans ses Essais, nous donne du mot *impression* appliqué à l'esprit. Celle qu'il en donne dans un autre de ses ouvrages, le *Traité de la nature humaine*, présente le même sens.

Quoique les disputes de mots conviennent mieux aux grammairiens qu'aux philosophes, ceux-ci, cependant, doivent être censurés lorsqu'ils corrompent la pureté de la langue en détournant les mots de leur acception légitime.

[1] Essais, vol. II, page 18.

Je fais à la phraséologie de Hume, dans les paroles que j'ai citées, plusieurs reproches.

1° Il donne le nom de *perception* à toute opération de l'ame; l'amour est une perception; la haine est une perception; le désir est une perception; la volonté est une perception; et probablement, par suite, un doute, une question, un ordre, sont également des perceptions. C'est là une corruption de langage intolérable, et qu'aucun philosophe n'a le droit d'introduire.

2° Quand Hume nous dit que *nous pouvons diviser toutes les perceptions de l'esprit humain en deux classes ou espèces, que l'on distingue par leurs degrés de force et de vivacité*, il s'exprime d'une manière incorrecte et contraire à tous les principes d'une saine logique. Différer en espèce est une chose; différer en degré, en est une autre. Les choses qui ne diffèrent qu'en degré sont de la même espèce. C'est une maxime du sens commun, admise par tous les hommes, que le plus ou le moins dans les choses n'en change pas l'espèce. Le même homme peut passer par plusieurs degrés de force et de vivacité du soir au matin, et de l'état de santé à celui de maladie; mais ces différences changent si peu son espèce, qu'elles ne changent pas même son individualité. Dire que deux classes ou espèces différentes de perceptions sont distinguées par leurs degrés de force et de vivacité, c'est donc confondre une différence de degré avec une différence d'espèce, différences que tout homme de bon sens sait distinguer.

3° Nous pouvons observer que l'auteur, après avoir donné le nom général de *perceptions* à toutes les opérations de l'esprit, et les avoir distinguées en deux classes ou espèces, qui diffèrent seulement par leurs degrés de force et de vivacité, nous dit, qu'il donne le nom d'*impressions* à nos perceptions les plus vives comme, par

exemple, à celles que nous éprouvons quand nous voyons, entendons, touchons, aimons, etc. Il y a une grande confusion dans cette explication du sens du mot *impression*. Quand je *vois*, selon l'auteur, c'est une *impression*: mais pourquoi ne nous a-t-il pas dit s'il donne le nom d'impression à l'objet que je vois, ou à l'acte de l'esprit par lequel je le vois? Quand je vois la lune, la lune est une chose, l'acte par lequel je perçois en est une autre: laquelle de ces deux choses appelle-t-il *impression*? Nous restons ici dans l'incertitude, et rien de ce que l'auteur a écrit sur les *impressions* ne nous en délivre: loin de là, tout ce qu'il dit semble aller à nous faire croire, que la lune que je vois, et l'acte par lequel je la vois ne sont qu'une seule et même chose.

La même observation s'applique à tous les autres exemples que l'auteur donne pour fixer la signification du mot *impression*. Tous les actes de l'esprit qu'il énumère, l'audition, le toucher, l'amour, la haine, le désir, la volonté, impliquent un objet qui soit entendu, touché, aimé, haï, désiré, voulu. Ainsi, prenons pour exemple ce fait: *J'aime ma patrie*; c'est une *impression*, dit Hume. Mais quelle est l'impression? est-ce ma patrie, ou l'affection que je lui porte? Je fais cette question au philosophe; mais il me laisse sans réponse; et quand je lis tout ce qu'il a écrit sur ce sujet, je trouve le mot employé tantôt pour signifier l'opération de l'esprit, tantôt pour signifier l'objet de l'opération, mais le plus souvent dans une acception vague et indéterminée, qui signifie l'un et l'autre à la fois.

Je ne sais si c'est justifier un auteur, qui comprenait si bien sa langue, et qui s'en est servi avec tant de propriété dans des écrits d'un autre genre, que de dire que son système sur l'esprit demandait un langage particu-

lier, et qu'il aurait choqué trop fortement le sens commun s'il l'eût exprimé dans la langue ordinaire. Quelques exemples expliqueront ma pensée. Si un homme reçoit un présent d'un grand prix, s'il le voit, s'il le manie, s'il l'accepte, c'est là, dit Hume, une *impression:* mais s'il ne fait que rêver qu'il le reçoit, c'est une *idée*. En quoi diffèrent la réalité et le rêve, l'impression et l'idée? ce sont deux faits d'espèces différentes, dit Hume; et sur ce point, tout le monde s'accorde avec lui. Mais quand il ajoute, qu'on ne distingue ces deux faits que par leurs degrés de force et de vivacité, il avance une opinion qui lui est propre, et qui est en contradiction manifeste avec le sens commun du genre humain.

Le songe qui nous a le plus vivement frappés est aussi loin de la réalité que le songe le plus léger et le plus insignifiant; et quand un homme rêverait qu'il possède tous les trésors de Crésus, ce rêve ne mettrait pas un denier dans sa bourse. On ne peut raisonner contre des vérités si incontestables, qu'en dénaturant le sens des mots.

De même, si on voulait me persuader que la lune que je vois, et l'acte par lequel je la vois, ne sont pas deux choses, mais une seule, on échouerait en respectant la langue. Le seul moyen de réussir, serait de confondre les deux choses sous un même mot, par exemple, sous celui d'*impression;* car tel est le pouvoir des mots, que si l'on peut nous donner l'habitude d'appeler du même nom deux choses, entre lesquelles il existe un rapport, nous sommes plus près de croire qu'elles sont une seule et même chose.

Voyons maintenant ce que signifie proprement le mot *impression*, et jusqu'à quel point il convient, soit aux opérations de l'esprit, soit aux objets de ces opérations.

Lorsqu'une figure est gravée sur un corps par la pression, on la nomme *impression:* telle est l'impression du cachet sur la cire, et des caractères d'imprimerie sur le papier. Voilà le sens littéral du mot; l'effet emprunte son nom de la cause qui le produit. La métaphore ou l'analogie étendent ensuite le sens primitif de ce mot, comme elles le font de tant d'autres, et on l'emploie pour désigner généralement tout changement produit dans un corps par l'action d'une cause étrangère. Un coup de pied ne fait point d'*impression* sur un rempart; mais une batterie de canon en produit une. La lune agit sur l'Océan; mais elle ne fait aucune *impression* sur l'eau des rivières ou des lacs.

Lorsqu'on parle d'*impressions* faites sur l'esprit, le mot est emporté bien plus loin de sa signification primitive; et cependant l'usage, arbitre souverain des langues, autorise cette application. Ainsi nous disons que les avertissements et les reproches ne font aucune *impression* sur les esprits endurcis dans leurs mauvaises habitudes. Nous disons encore qu'un discours bien ou mal prononcé fait une forte *impression* sur ceux qui l'entendent, ou qu'il n'en fait aucune.

On voit, par ces exemples, que les *impressions* produites sur l'esprit impliquent toujours un changement de dessein ou de volonté, une disposition nouvelle introduite, une disposition ancienne modifiée, des passions excitées ou apaisées. On dit de la persuasion, de l'exemple et des causes extérieures quelconques qui produisent de tels changements, qu'elles font une *impression* sur l'esprit; mais quand une chose est simplement perçue ou conçue, et qu'elle n'excite en nous ni passion ni émotion, on dit qu'elle ne produit aucune *impression.*

Dans le sens le plus étendu, l'*impression* est un chan-

gement produit dans un sujet passif par l'action d'une cause étrangère. Qu'un être actif produise quelque changement en lui-même, ce changement ne prend jamais le nom d'*impression ;* ce changement est un acte, une opération de l'être lui-même, et non point une impression faite sur lui. Quand nous appelons *impression* un effet produit sur l'esprit, c'est que l'esprit n'a aucune part à l'action qui le produit. Si voir, entendre, désirer, vouloir, sont des actes de l'esprit, ce ne sont pas des impressions, et si ce sont des impressions, ce ne sont pas des actes de l'esprit; or les noms que les langues donnent à ces faits prouvent qu'on les a toujours envisagés comme des actes de l'esprit; les appeler *impressions*, c'est donc faire violence, non pas à une langue, mais à toutes les langues.

Si le mot *impression* ne convient point aux opérations de l'esprit, il convient bien moins encore aux objets de ces opérations. Que penserait-on d'un homme qui dirait que le soleil, la terre, la mer, sont des impressions ?

On croit communément qu'une langue, pourvu qu'elle soit assez riche en mots, peut exprimer indifféremment toutes les opinions, qu'elles soient vraies ou qu'elles soient fausses. Il me semble, toutefois, que cette règle générale souffre une exception qui mérite d'être remarquée. Il y a certaines opinions communes à tout le genre humain, sur lesquelles la grammaire de toutes les langues est fondée. L'identité de ces opinions a dû produire, et a produit en effet, de grandes similitudes dans toutes les langues que l'on rencontre sur la surface de la terre. Il n'en est point où l'on ne trouve les mêmes parties du discours, la distinction des noms et des verbes, celle des noms en adjectifs et substantifs, celle des verbes en actifs et passifs ; il n'en est point où les verbes ne comprennent

les mêmes temps, les mêmes modes, les mêmes personnes et les mêmes nombres. Il y a des règles générales de syntaxe qui sont également communes à toutes les langues. Ces similitudes témoignent de l'universalité de certaines opinions qui servent de base à la constitution des langues.

Supposons un peuple qui pensât que ce que nous appelons *attribut* peut exister sans un sujet, il n'y aurait dans sa langue aucune distinction entre les adjectifs et les substantifs; et ce principe, qu'un adjectif implique toujours un substantif, n'existerait point dans sa grammaire. Imaginons un autre peuple qui ne mettrait aucune différence entre agir et être l'objet d'une action, sa langue n'établirait aucune distinction entre les verbes actifs et passifs, et sa grammaire n'admettrait pas que l'agent de tout verbe actif doit être au nominatif, et celui de tout verbe passif à un cas oblique.

La constitution de toutes les langues est fondée sur des notions communes à tous les hommes, que la philosophie de Hume attaque et s'efforce de détruire; voilà pourquoi il est obligé de dénaturer la langue commune pour lui faire exprimer ses principes. Nous devons attendre, pour l'imiter, que la solidité de ses principes nous soit démontrée.

12. Le mot *sensation* est le nom donné par les philophes à un acte de l'esprit, qui diffère de tous les autres, en ce qu'il n'a point d'objet distinct de lui-même. La douleur est une sensation désagréable: quand je l'éprouve, je ne saurais dire qu'elle soit une chose, et que le fait de la sentir en soit une autre; la douleur et le sentiment que j'en ai sont une seule et même chose, et l'imagination même ne peut les séparer. La douleur, quand elle n'est pas sentie, n'existe pas: en nature, en degré, en durée,

elle est telle que nous la sentons; elle ne peut exister par elle-même, ni ailleurs que dans un être sensible; aucune qualité des êtres inanimés n'a la moindre analogie avec elle.

Ce que nous avons dit de la douleur s'applique à toutes les sensations. Quelques-unes sont désagréables, d'autres agréables, à différens degrés; comme telles, elles deviennent des objets de désir ou d'aversion, et attirent notre attention; mais beaucoup sont indifférentes, et nous les remarquons si peu, qu'elles n'ont de noms dans aucune langue.

La plupart des opérations de l'esprit qui ont un nom dans le langage ordinaire, sont complexes ou, ce qui revient au même, formées d'actes plus simples; nous sommes obligés de séparer par l'abstraction ces actes simples, pour acquérir une notion distincte et scientifique de l'opération complexe, et la sensation est presque toujours un de ses éléments. Ceux qui méconnaissent la nature complexe de pareilles opérations sont sujets à les résoudre dans l'un des actes simples qui les composent, en omettant les autres : de là sont nées beaucoup de disputes et beaucoup d'erreurs sur la nature des opérations de l'esprit.

La perception des objets extérieurs est accompagnée d'une sensation correspondant à l'objet perçu, et dans plusieurs cas, ces sensations ont dans toutes les langues le même nom que l'objet à la perception duquel elles sont constamment mêlées. La difficulté de séparer des choses si invariablement unies dans l'ordre de la nature, et qui, de plus, sont désignées par le même nom dans toutes les langues, a été pareillement la source d'un grand nombre d'erreurs dans la philosophie de l'esprit humain. Pour les éviter, rien n'est plus important que de se faire une notion précise de cet acte simple de l'esprit, que

Il y a donc des principes universels qui sont la base de tout raisonnement et de toute science. Ces principes admettent rarement une preuve directe; ils n'en ont pas besoin. On ne les enseigne point aux hommes; tous les connaissent, ou les acceptent aussitôt qu'ils leur sont proposés et qu'ils les comprennent.

De pareils principes, quand on les emploie dans la science, s'appellent *axiomes;* et s'il n'est pas absolument indispensable, il est au moins très-utile d'indiquer les axiomes sur lesquels une science est fondée.

Ainsi, les mathématiciens, avant de rien prouver, posent certains principes généraux, sur lesquels ils appuient leurs raisonnements. Et quoique ces axiomes soient des vérités que tout le monde connaît, comme, par exemple, que le *tout est plus grand qu'une de ses parties*, que des *quantités égales ajoutées à des quantités égales font des sommes égales*, il semble cependant que les propositions, dont on voit la preuve tout entière reposer sur de pareils principes, en soient plus certaines et plus inaccessibles au doute et à la dispute.

Les autres sciences ont, comme les mathématiques, un petit nombre de principes généraux sur lesquels elles reposent, et dans lesquels elles peuvent se résoudre. La détermination de ces principes servirait à apprécier la valeur et la portée des conclusions que la science en déduit: car si les principes sont certains, les conclusions légitimes qu'on en tire sont également certaines; s'ils ne sont que probables, les conclusions ne s'élèvent pas au-dessus de la probabilité; s'ils sont faux, douteux, ou obscurs, l'édifice dont ils sont la base n'a aucune solidité.

Le grand Newton a donné un exemple bien digne d'imitation en posant les axiomes ou principes fondamentaux de la *Philosophie naturelle.* Avant lui, les raisonnements

des philosophes étaient aussi vagues et aussi incertains dans cette science qu'ils le sont encore dans beaucoup d'autres ; rien n'était convenu, tout était disputé et controversé; mais grace à cette heureuse innovation, la science a trouvé une base et nous voyons s'élever sur cette base un magnifique ensemble de connaissances aussi peu contestées que les conclusions des géomètres.

Cependant les premiers principes de la philosophie naturelle sont d'une nature tout-à-fait différente des axiomes mathématiques; ils n'ont pas le même genre d'évidence, et ne sont pas comme eux des vérités nécessaires. Tels sont les deux suivants : *Les mêmes effets procèdent des mêmes causes ou de causes semblables ; On ne doit assigner aux effets naturels que des causes réelles et suffisantes pour en rendre raison.* Quoique de pareils principes soient d'une autre nature que les axiomes mathématiques, cependant ils sont d'une telle évidence, qu'il n'y a personne qui ne leur donne son assentiment, et qui ne sente la nécessité de les prendre pour règles de ses actions et de ses opinions dans la conduite de la vie.

Quoique l'usage n'en soit pas établi, je crois qu'il peut être utile de poser quelques-unes des vérités que je considère comme premiers principes, et que je prendrai pour accordées, en traitant de l'esprit et de ses facultés. J'ai de bonnes raisons pour en user ainsi, car on ne saurait croire la peine inutile que se sont donnée des hommes d'un esprit supérieur, tels que Descartes, Mallebranche, Arnauld, Locke et beaucoup d'autres, pour n'avoir pas distingué les choses qui doivent être prouvées de celles qui, tout en comportant quelque explication, sont cependant évidentes par elles-mêmes et n'admettent pas de démonstration. Toutes les fois qu'on entreprend de faire remonter des principes évidents par eux-mêmes,

à d'autres qui le soient encore plus, on tombe infailliblement dans des raisonnements qui ne prouvent rien; c'est ce qui est arrivé, et il s'en est suivi, que d'autres philosophes, tels que Berkeley et Hume, jugeant des principes par les preuves, et frappés de l'insuffisance de celles-ci, ont d'abord révoqué les principes en doute, puis ont fini par les nier.

Il est si pénible de raisonner avec ceux qui rejettent les premiers principes, que les hommes sages ont coutume de s'y refuser. Cependant il n'est pas impossible de commettre des méprises et de prendre pour un premier principe quelque préjugé vulgaire; il n'est pas impossible non plus que l'évidence d'un premier principe reste, par le prestige des mots, comme enfermé dans un nuage et se dérobe aux regards d'un homme de bonne foi : ces cas mêmes se présentent plus fréquemment dans la science de l'esprit humain que dans aucune autre. Mais le mal n'est pas sans remède; il y a moyen de rendre plus claire l'évidence des premiers principes, lorsqu'on la conteste : seulement il faut savoir s'y prendre, et ne pas oublier que cette évidence n'est pas démonstrative, mais intuitive, et qu'elle ne demande pas à être prouvée, mais seulement placée dans un jour convenable. Du reste on comprendra mieux tout-à-l'heure et dans l'application ce que je veux dire : il suffit que le lecteur soit mis sur ses gardes, et averti, lorsque je placerai sous ses yeux ce que je regarde comme des premiers principes, d'examiner s'ils ont l'espèce d'évidence qui les caractérise.

1° Je prends d'abord pour accordé que *je pense*, que *je me souviens*, que *je raisonne*, et en général que j'exécute réellement toutes les opérations intellectuelles dont j'ai conscience.

Les opérations de notre ame sont accompagnées d'un

sentiment intérieur que nous appelons *conscience*, et cette conscience est la seule évidence que nous ayons, et la seule que nous puissions avoir de leur existence. Si quelqu'un s'avisait de penser que sa conscience peut le tromper, et qu'il demandât des preuves de sa véracité, il serait impossible de le satisfaire. Il faudrait l'abandonner à son aveuglement, comme un homme qui nie ce sans quoi il est impossible de raisonner. Chacun se trouve impérieusement forcé de croire au témoignage de sa conscience, et tout ce qu'elle atteste a pour nous l'autorité d'un premier principe.

2. Comme la *conscience* nous fait connaître avec certitude nos pensées et nos modifications présentes, la mémoire nous fait connaître nos pensées et nos modifications passées. Quand les faits sont récents et que le souvenir en est vif et net, la connaissance que nous donne la *mémoire* est d'une certitude et d'une évidence, qui le cèdent à peine à celles des notions de conscience.

3. Mais il faut observer que nous avons conscience d'une foule de choses, auxquelles nous n'accordons que fort peu ou point d'attention. Il nous est difficile de la partager entre plusieurs choses, et c'est plutôt l'objet de la pensée qui l'obtient, que la pensée elle-même. Ainsi, dans la colère, l'attention se dirige vers l'injure qu'on a reçue, ou vers la personne qui l'a faite, rarement vers la colère elle-même, quoiqu'on la sente en soi. Toutefois il est en notre pouvoir, lorsque l'intelligence a reçu son développement, de fixer l'attention de l'esprit sur ses pensées, ses affections et ses autres opérations; alors, soit que ces opérations soient présentes, ou que leur trace soit encore récente dans la mémoire, l'acte de l'esprit, qui y fait attention, s'appelle *réflexion*.

Or, nous prenons pour accordé que cette *réflexion* at-

tentive nous fait connaître les opérations de notre esprit d'une manière aussi claire et aussi certaine que la vue nous découvre les objets placés devant nos yeux.

Cette *réflexion* est une sorte d'intuition : elle donne, relativement à ce qui se passe en nous, la même conviction que la faculté de voir, relativement aux objets de la vue. Un homme ne saurait révoquer en doute les choses qu'une réflexion attentive lui fait clairement discerner dans son esprit.

4. Je prends pour accordé, que toutes les pensées dont j'ai conscience, ou dont je me souviens, sont les pensées d'un seul et même principe pensant, que j'appelle *moi* ou *mon esprit*. Chaque homme a la conviction immédiate et irrésistible non-seulement de son existence présente, mais de son existence continue et identique, depuis l'époque la plus reculée où sa mémoire puisse atteindre. Celui qui douterait que les pensées successives dont il a conscience, appartiennent à un seul et même principe pensant, ou bien qu'il est aujourd'hui la même personne qu'il était hier ou l'an dernier, serait affligé d'un mal sans remède : on ne pourrait que le laisser là comme un insensé, ou comme un homme qui nie les premiers principes, et avec qui on ne peut raisonner.

Tout homme qui jouit de sa raison se sent invinciblement persuadé de son identité et de la continuité de son existence. Cette conviction est immédiate et irrésistible; l'absence de cette conviction serait le symptôme d'une folie que le raisonnement ne pourrait guérir.

5. Je prends pour accordé qu'il y a des choses qui ne peuvent exister par elles-mêmes, mais seulement dans d'autres choses dont elles sont les *qualités* ou *attributs*.

Ainsi le mouvement ne peut exister que dans quelque chose qui est mu ; et la supposition qu'il pourrait y avoir

du mouvement là où toute chose serait en repos, est évidemment absurde. La dureté, la mollesse, ne peuvent pareillement exister par elles-mêmes; ce sont les qualités d'une chose qui est dure ou molle. La chose quelconque dont elles sont les qualités, s'appelle leur *sujet*; et toute qualité en suppose nécessairement un.

Ce qui existe par soi-même, et ne suppose nécessairement l'existence d'aucune autre chose, s'appelle *substance*; et quand on considère les substances relativement aux qualités ou attributs qui leur appartiennent, on dit qu'elles sont les *sujets* de ces qualités ou attributs.

Toutes les choses que nous percevons immédiatement par nos sens, et toutes celles dont nous avons conscience, supposent un sujet dans lequel elles existent. Par mes sens, je perçois la figure, la couleur, la dureté, la mollesse, le mouvement, la résistance, et autres phénomènes semblables; ce sont des qualités qui impliquent nécessairement quelque chose de figuré, de coloré, de dur, de mou, qui se meut, et qui résiste. Ce n'est pas à ces qualités, mais à ce qui est leur sujet, que nous donnons le nom de *corps*. Si quelqu'un croyait devoir nier que ces phénomènes sont des *qualités*, et qu'ils supposent un *sujet*, je serais obligé de l'abandonner à son opinion, et de le considérer comme un homme qui nie les premiers principes, et avec qui il est impossible de raisonner. Pour peu qu'il eût de bon sens, il ne pourrait converser une demi-heure sans s'apercevoir qu'il dit des choses qui impliquent la fausseté de ce qu'il prétend croire.

De même, les faits dont j'ai conscience, tels que la pensée, le raisonnement, le désir, supposent nécessairement quelque chose qui pense, qui raisonne, qui désire. Nous ne donnons pas le nom d'*esprit* à la pensée, à la raison, au désir, mais à l'être qui désire, qui pense et qui raisonne.

Ainsi donc, que tout acte ou opération suppose un agent et que toute qualité suppose un sujet, ce sont des propositions que je n'essaie point de prouver, mais que je prends pour accordées. Il n'est personne qui ne reconnaisse immédiatement leur vérité, et qui ne sente qu'il lui est impossible de les révoquer en doute. Toutes les langues ont des mots que les grammairiens appellent *adjectifs*; ces mots expriment les attributs des choses; et si tout adjectif doit avoir un substantif, c'est que tout attribut doit avoir un sujet. Toutes les langues ont de même des verbes actifs qui expriment les actes ou opérations des causes; et si la grammaire dit que tout verbe actif suppose une personne, c'est que tout acte doit avoir un agent. Nous admettons donc, comme premier principe, que la bonté, la sagesse et la vertu ne peuvent exister que dans un être bon, sage et vertueux, que la pensée suppose un être qui pense, et que toute opération dont nous avons conscience, suppose un agent qui opère, et que nous appelons *esprit*.

6. Je prends pour accordé que la plupart des opérations de l'esprit ont nécessairement un *objet* distinct de l'opération elle-même. Je ne puis voir, sans voir quelque chose : voir, sans quelqu'objet qui soit vu, est absurde. Je ne puis me souvenir sans me souvenir de quelque chose; la chose dont je me souviens est passée, tandis que le souvenir est présent; il faut donc que l'opération et son objet soient des choses distinctes. Les opérations de notre esprit sont exprimées dans toutes les langues par des verbes actifs transitifs, qui n'exigent pas seulement une personne ou un agent, mais encore un objet de l'opération. Ainsi le verbe *connaître* exprime une opération de l'esprit : d'après les lois de toute grammaire, ce verbe veut une personne, *je connais*, *vous connaissez*, *il connait*; mais il ne veut pas moins un régime, qui est la chose connue :

car celui qui connaît doit connaître quelque chose ; et le *connaître* sans le *connu*, est une absurdité trop grossière pour mériter d'être réfutée.

7. Je dois également prendre pour accordées, et considérer comme premiers principes, les vérités universellement consenties par les savants et les ignorants, chez tous les peuples, et à toutes les époques. L'erreur étant infinie et la vérité une, le consentement universel des hommes sur un point est une autorité du plus grand poids, jusqu'à ce qu'on ait découvert et démontré qu'il est fondé sur un préjugé également universel, et qui devait le produire. Il y a plusieurs vérités si immédiates aux facultés humaines, qu'à leur égard l'accord universel de tous les hommes n'a rien que de naturel. Aussi voit-on que ces vérités l'ont obtenu, sauf peut-être l'opposition de quelques philosophes sceptiques, dont on peut, sans injustice, attribuer le dissentiment à l'orgueil, à l'obstination ou à quelque passion favorite. Quand des choses qui ne sont ni cachées ni compliquées, mais qui se manifestent, pour ainsi dire, au premier coup-d'œil, obtiennent de la sorte un assentiment universel, cet assentiment a bien l'air d'être le jugement naturel des facultés humaines, et il doit alors avoir un grand poids sur tout esprit bien fait et qui aime la vérité. *Major enim pars eo ferè deferri solet quo à natura deducitur* [1].

On dira peut-être qu'il est impossible de recueillir les opinions de tous les hommes sur quelque point que ce soit, et que par conséquent cette maxime ne peut être d'aucune utilité; mais dans plusieurs cas, il est difficile d'apercevoir cette prétendue impossibilité. Et, par exemple, qui peut douter que le genre humain n'ait cru dans

1. Cic. *de off.* I, 41.

tous les temps à l'existence d'un monde extérieur, et à la réalité des choses que nous voyons et que nous touchons? Qui peut douter qu'il n'ait universellement admis que toute chose qui commence d'exister ou que tout changement qui arrive dans la nature, doit avoir une cause? N'est-il pas également évident que dans tous les temps on a distingué de bonnes et de mauvaises actions, et pensé qu'il y a des choses qui doivent être faites, d'autres évitées? L'universalité de ces opinions et de beaucoup d'autres nous est suffisamment attestée, et par la conduite des hommes que nous connaissons, et par le témoignage uniforme de l'histoire de tous les temps et de tous les pays.

Il est d'autres opinions dont l'universalité ressort de ce qu'il y a de commun dans la structure de toutes les langues anciennes et modernes, polies et barbares. Les langues sont l'image fidèle de la pensée humaine; et de l'image, nous pouvons tirer plus d'une induction certaine sur l'original. Elles nous offrent toutes les mêmes parties du discours, des noms substantifs et adjectifs, des verbes actifs et passifs modifiés en temps passés, présents et futurs, des adverbes, des prépositions, des conjonctions; il y a de même des règles générales de syntaxe communes à toutes : cette uniformité dans la constitution des langues prouve l'uniformité des notions qui ont présidé à leur formation.

Nous trouvons, dans toutes les langues, la distinction de l'actif et du passif, celle de l'action et de l'agent, celle de la qualité et du sujet, et d'autres encore: ce qui montre que ces distinctions sont fondées sur le sentiment universel du genre humain. Nous aurons souvent occasion d'invoquer ce sentiment universel du genre humain, révélé dans la constitution des langues; c'est pourquoi nous avons dû faire remarquer ici la valeur de cet argument.

8. A peine ai-je besoin de dire que je prends aussi pour accordés les faits attestés à la conviction de tous les hommes raisonnables, ou par les sens, ou par la mémoire, ou par le témoignage de nos semblables. Ce n'est pas que l'autorité des sens, de la mémoire et de toutes les facultés humaines, n'ait été révoquée en doute par quelques philosophes; mais comme dans la conduite de la vie, nous ne les voyons pas accorder moins de confiance que le reste des hommes au témoignage de leurs sens et de leurs autres facultés, ils nous donnent un juste sujet de douter de la bonne foi du scepticisme qu'ils professent.

En effet, le destin du petit nombre de ceux qui ont professé le scepticisme a toujours été, après avoir fait rage pour décréditer leurs sens, de se trouver, après tout, dans la nécessité d'y croire. Hume a eu la franchise d'en convenir; et ce fait n'est pas moins vrai pour ceux qui n'ont pas montré la même sincérité. Je n'ai jamais entendu dire qu'un sceptique eût donné de la tête contre les murs, ou marché dans le ruisseau pour n'avoir pas cru à ses yeux.

Je reconnais, du reste, qu'on doit prendre garde de ne pas adopter, comme premiers principes, des opinions qui n'auraient point de droit à un tel titre; bien qu'après tout, Il y ait peu de danger d'en imposer, quand de tels principes sont ouvertement donnés pour tels, et par-là même franchement soumis à l'examen de ceux qui peuvent contester leur autorité. Nous ne prétendons pas que les maximes posées comme premiers principes ne puissent pas être examinées, ni qu'on doive fermer l'oreille aux raisons qu'on peut opposer à leur admission. Agissons à leur égard comme des juges équitables à l'égard d'un témoin qui a toujours fait preuve d'un carac-

tère honorable : ils ajoutent foi à sa déposition, tant que sa probité n'est point mise en question ; mais s'il est prouvé qu'il se soit laissé suborner, ou qu'il parle sous l'influence de quelque passion, son témoignage perd tout crédit, et c'est à bon droit qu'on le récuse.

CHAPITRE III.

DES HYPOTHÈSES.

Chaque science a des principes, un fondement et des méthodes de raisonnement qui lui sont propres, et si l'on veut l'élever sur d'autres bases, elle ne sera jamais ni ferme, ni stable. Ainsi l'historien s'appuie sur le témoignage, et n'admet que rarement les conjectures ; l'antiquaire mêle les conjectures au témoignage, et souvent donne aux conjectures la part la plus grande ; le mathématicien ne tient aucun compte de ces deux espèces d'autorités ; il déduit tout par démonstration, de ses définitions et de ses axiomes. A vrai dire, c'est improprement qu'on appelle *science* ce qui ne repose que sur des conjectures : une conjecture peut engendrer une opinion, mais elle ne saurait produire une connaissance. Les phénomènes du monde matériel constatés par l'observation et l'expérience sont la seule base de la philosophie naturelle.

Quand les hommes commencèrent à philosopher, c'est-à-dire à étendre leurs pensées au-delà des objets des sens, à rechercher les causes et à vouloir pénétrer les opérations cachées de la nature, ils dûrent naturellement accorder beaucoup aux conjectures ; bien des siècles de-

vaient s'écouler avant qu'ils découvrissent la vraie et scientifique manière de procéder dans les recherches philosophiques. Aussi les plus anciens systèmes que nous rencontrons dans toutes les parties de la philosophie, ne sont que les conjectures d'hommes fameux par leur sagesse et dont la renommée accréditait les opinions. Ainsi les sages des premiers temps supposèrent que la terre était une vaste plaine environnée d'une mer sans bornes; que de cette mer sortaient les astres à leur lever, et qu'ils s'y replongeaient en se couchant.

De même, dans les temps de primitive ignorance, les hommes ont vu dans la respiration le principe de la vie; car la différence la plus frappante entre un homme vivant et un homme mort, c'est que l'un respire et que l'autre ne respire pas. De là vient que dans les langues anciennes, le même mot signifie l'*ame*, et le *souffle* ou l'*air*.

A mesure que les hommes acquièrent plus de connaissances, leurs premières conjectures leur semblent ridicules et puériles; ils les remplacent par d'autres qui sont plus en harmonie avec les dernières observations et les dernières découvertes. C'est ainsi qu'un système de philosophie succéde à un autre, sans autre titre de supériorité que de présenter un ensemble plus ingénieux de conjectures, qui rend mieux raison des phénomènes ordinaires.

Pour ne point parler de beaucoup d'anciens systèmes de cette espèce, Descartes, vers le milieu du dernier siècle, mécontent de la *matière première*, des *formes substantielles* et des *qualités occultes* des Péripatéticiens, supposa hardiment que les corps célestes de notre système sont entraînés dans un mouvement circulaire par des tourbillons de matière subtile, tout de même que la

paille tourne sur l'eau qui s'engouffre dans un trou. Il supposa avec la même hardiesse que l'ame a son siége dans une petite glande du cerveau, qu'on appelle la *glande pinéale;* que là, comme dans sa chambre d'audience, elle reçoit avis de tout ce qui affecte les sens, par l'intermédiaire d'un fluide très-subtil contenu dans les nerfs et connu sous le nom d'*esprits animaux*, et qu'elle dépêche ce fluide comme un messager, pour mettre en mouvement les muscles du corps, lorsqu'elle le juge à propos. A l'aide de ces conjectures, Descartes expliqua les phénomènes de la nature d'une manière assez plausible, pour satisfaire une grande partie du monde savant pendant plus d'un demi-siècle.

Voilà ce qu'on appelle en général *hypothèses* ou *théories*. L'invention d'une hypothèse, lorsqu'elle était revêtue de quelque probabilité, et qu'elle rendait raison d'un certain nombre de phénomènes, a été long-temps regardée comme le but le plus élevé de la philosophie. Si toutes les pensées en sont bien liées, si une imagination brillante la pare de riches couleurs, si elle satisfait aux apparences communes, une telle hypothèse passe encore aux yeux de bien des personnes pour réunir toutes les qualités qui peuvent la recommander à notre croyance et qu'on peut exiger dans un système philosophique.

Les hommes de génie ont tant de penchant à créer des hypothèses, et le vulgaire tant de penchant à y croire, et à les regarder comme le plus beau résultat que les facultés humaines puissent atteindre en philosophie, qu'il est extrêmement important de se faire une idée précise de leur nature, et de la considération qui leur est due.

Quoique parfois les hypothèses puissent présenter un haut degré de probabilité, cependant il est évidemment

de l'essence d'une conjecture d'être incertaine. L'assentiment doit toujours être proportionné à l'évidence; car croire fermement ce qui n'a qu'un faible degré de probabilité, c'est se jouer de sa propre intelligence. Ajoutons que si nous pouvons, dans maintes circonstances, former des conjectures très-solides sur les ouvrages des hommes, toutes celles que nous pouvons former sur les ouvrages de la Divinité ont aussi peu de probabilité que celles d'un enfant sur les ouvrages d'un homme.

La sagesse de Dieu surpasse celle de l'homme le plus sage, bien plus que la sagesse de celui-ci ne surpasse celle des enfants. Si un enfant voulait deviner comment on range une armée en bataille, comment on fortifie une ville, comment on gouverne un état, quelles chances aurait-il de réussir? aussi peu que l'homme le plus sage, quand il prétend deviner comment les planètes se meuvent, comment la mer s'élève et s'abaisse, et comment notre ame agit sur notre corps.

Si quelques centaines des plus grands esprits qu'ait produits le monde, étaient condamnés à deviner, sans aucune connaissance préalable en anatomie, comment et par quels organes intérieurs les diverses fonctions du corps humain s'accomplissent, ce qui fait circuler le sang, mouvoir les membres, etc., il y a grande apparence qu'au bout de quelques centaines d'années ils n'auraient rien trouvé qui ressemble à la vérité.

De toutes les découvertes anatomiques et physiologiques, pas une n'est due à une conjecture. Des observations exactes ont seules dévoilé ces innombrables artifices de la nature, que nous admirons comme parfaitement adaptés à la fin qu'elle se propose; mais avant qu'ils fussent découverts, aucun physiologiste ne s'en était avisé. Et en revanche, des nombreuses conjectures, formées dans les

différents siècles sur la structure du corps humain; il n'en est aucune que l'observation ait confirmée; elle les a toutes démenties.

On peut en dire autant de toutes les parties de la création, que l'esprit humain a étudiées avec quelques succès. Partout les découvertes ont été le fruit d'une observation patiente, d'un grand nombre d'expériences exactes, et des conséquences légitimes qui en ont été déduites; toujours elles ont démenti, jamais elles n'ont justifié les théories et les hypothèses que des esprits subtils avaient imaginées.

Comme ce fait est confirmé par l'histoire entière de la philosophie, il semble que les hommes devraient avoir appris depuis long-temps à mépriser les hypothèses dans toutes les branches de la philosophie, et qu'ils auraient dû renoncer à l'illusion d'avancer la science par ce moyen. En peine d'expliquer de quelle manière la terre est soutenue, un philosophe indien imagina de la mettre sur les épaules d'un éléphant énorme, et de mettre ensuite l'éléphant sur le dos d'une tortue plus énorme encore : cette supposition est ridicule, mais elle pouvait sembler fort raisonnable aux autres Indiens, qui n'en savaient pas plus que le philosophe. Telle est la destinée de toutes les hypothèses qu'imaginent les hommes, pour expliquer les œuvres de Dieu : elles trompent tant qu'on n'en sait pas plus que l'inventeur; mais le progrès des lumières les rend sottes et puériles.

Voilà où ont abouti toutes les hypothèses qui, pendant des siècles, avaient été respectées par la partie la plus éclairée du genre humain; et il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde; car, jusqu'à ce qu'il y ait quelque proportion entre notre sagesse et la sagesse divine, nos efforts pour découvrir par la seule force de notre esprit

le mécanisme de ses ouvrages, seront toujours impuissants.

Les plus admirables productions de l'art humain sont à une distance immense des plus simples ouvrages de la nature: il est impossible à l'artiste le plus adroit de faire une plume, ou une feuille d'arbre. L'habileté de l'homme et celle de Dieu ne seront jamais comparables: les hypothèses sont le fruit du génie de l'homme; jamais par conséquent elles ne ressembleront aux ouvrages de Dieu, dont la connaissance est l'objet de la philosophie.

Le monde a été si long-temps égaré par les hypothèses, qu'il est de la dernière importance, pour quiconque entreprend de faire quelque progrès dans la science, de les traiter avec tout le mépris que peut mériter la vaine et chimérique prétention de pénétrer dans les mystères de la nature par la seule force de l'esprit humain. Nous citerons, à ce sujet, ce qu'un savant homme écrivait à Descartes; l'observation était digne de fixer son attention et mérite celle de tous les philosophes: « Quand un philoso-« phe, assis dans son cabinet, au milieu de ses livres, « entreprend d'expliquer la nature, il peut nous dire à « peu près comment il aurait construit le monde, si Dieu « l'en avait chargé; c'est-à-dire qu'il peut décrire des « chimères, qui répondent à la faiblesse de ses pensées, « comme la beauté de l'univers répond à la perfection de « son créateur; mais à moins qu'il ne soit doué d'un en-« tendement véritablement divin, il ne peut jamais s'éle-« ver à cette conception première et universelle, qui a « présidé à la naissance des choses. »

Posons donc comme principe fondamental de nos recherches sur la constitution de l'esprit et sur ses opérations, qu'on ne doit aucune confiance aux conjectures et aux hypothèses des philosophes, quelque

anciennes et quelque généralement reçues qu'elles puissent être. Accoutumons-nous à soumettre toute opinion au contrôle de l'observation et de l'expérience : cela seul est véritablement vrai, qui résulte de faits bien observés ou suffisamment attestés.

La première règle pour philosopher, posée par Newton, est conçue en ces termes : *Causas rerum naturalium, non plures admitti debere, quàm quæ et veræ sint, et earum phænomenis explicandis sufficiant.* « On « ne doit admettre pour causes des effets naturels que « des causes réelles et suffisantes pour expliquer les phé- « nomènes. » Cette règle est une règle d'or ; c'est une pierre de touche infaillible, pour distinguer en philosophie ce qui est vrai, de ce qui est faux.

Si donc un philosophe prétend nous montrer la cause d'un effet matériel ou spirituel, nous devons considérer d'abord si l'existence de cette cause est suffisamment prouvée ; si elle ne l'est pas, nous devons la rejeter avec mépris comme une fiction qui ne peut trouver place dans une saine philosophie ; que si la cause assignée existe réellement, nous devons examiner si l'effet qu'elle est destinée à expliquer en dérive nécessairement : tant qu'elle ne remplit pas ces deux conditions, elle n'est bonne à rien.

Quand Newton eut montré les admirables effets de la gravitation dans notre système planétaire, il dut éprouver une vive curiosité de remonter à la cause de ce phénomène. Il aurait pu créer une hypothèse comme tant de philosophes l'avaient fait avant lui ; mais sa philosophie était d'un autre caractère ; écoutons ce qu'il dit : *Rationem harum gravitatis proprietatum ex phænomenis non potui deducere, et hypotheses non fingo. Quidquid enim ex phænomenis non deducitur, hypothesis vocanda*

est. Et hypotheses, seu metaphysicæ, seu physicæ, seu qualitatum occultarum, seu mechanicæ, in philosophia experimentali locum non habent.

CHAPITRE IV.

DE L'ANALOGIE.

Il est naturel à l'homme de juger des choses qu'il connaît moins, par les similitudes qu'il observe, ou qu'il croit observer entre ces choses et celles qui lui sont plus familières ou mieux connues. Dans beaucoup de cas, nous n'avons pas de meilleurs moyens de juger; et quand les choses comparées sont en effet d'une nature semblable et qu'on a lieu de croire qu'elles sont soumises aux mêmes lois, les inductions fondées sur l'analogie ont au moins un degré considérable de probabilité.

Ainsi, nous observons beaucoup de rapports entre la terre que nous habitons et les autres planètes : toutes font leur révolution autour du soleil, quoiqu'à différentes distances et en des temps différents; toutes empruntent de lui leur lumière; nous savons avec certitude que quelques-unes ont un mouvement de rotation autour de leur axe comme la terre, et par conséquent une égale succession de jours et de nuits; quelques-unes aussi ont des lunes, qui les éclairent pendant l'absence du soleil; toutes enfin obéissent à la loi de la gravitation. Il n'est point absurde de conclure de cette réunion de similitudes, que les planètes peuvent être, comme la terre, le séjour de divers ordres de créatures vivantes. Il y a de la probabilité dans cette induction par analogie.

La médecine est en grande partie fondée sur l'analogie ; la constitution d'un corps humain ressemble si fort à celle d'un autre, qu'il est raisonnable de penser que les causes de santé et de maladie sont les mêmes dans tous ; et cela est généralement vrai, nonobstant quelques exceptions.

L'analogie est encore la seule base de la politique. Nous sommes assurés que les mêmes causes produiront toujours la paix, la guerre, la tranquillité, les séditions, la richesse et la pauvreté, le perfectionnement et la décadence, parce que la nature humaine se reproduit sous ses principaux traits, de quelque manière que la société soit constituée.

Il ne faut donc pas rejeter l'analogie dans tous les cas : elle offre plus ou moins de probabilité, selon que les choses comparées se ressemblent plus ou moins ; mais il faut l'employer avec réserve comme une méthode dont les résultats ne s'élèvent jamais au-dessus de la probabilité, et qui est d'autant plus sujette à nous égarer, que nous sommes naturellement enclins à supposer entre les objets comparés plus de similitude qu'ils n'en ont en effet.

Citons un exemple : les anciens ne disséquaient que très-rarement le corps humain, ils se contentaient de disséquer les quadrupèdes, dont ils croyaient la structure intérieure le plus analogue à la nôtre. Les anatomistes modernes ont découvert que cette ressemblance est bien moins complète que les anciens ne la supposaient, et qu'ils ont été conduits à beaucoup d'erreurs, par la fausse idée qu'ils s'en étaient faite. Cet exemple et beaucoup d'autres prouvent que les conclusions fondées sur l'analogie, n'ont pas un fondement bien sûr, et que nous ne devons point nous contenter de ce genre d'évidence quand le sujet en permet une autre.

Je ne connais pas d'auteur qui ait fait un usage à la fois plus judicieux et plus heureux de ce mode de raisonner, que l'évêque Butler, dans son *Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et les lois de la nature*. Il n'emploie pas l'analogie à prouver les vérités de la religion, elles ont une autre évidence; mais il l'emploie à détruire les arguments, par lesquels on les attaque : quand on dirige contre les vérités de la religion, des objections qu'on pourrait diriger avec une égale force contre les faits les mieux établis dans l'ordre de la nature, ces objections n'ont évidemment aucun poids.

Le raisonnement par analogie peut donc servir à résoudre les objections contre des vérités appuyées sur un autre genre de preuves. Il peut également environner d'une probabilité plus ou moins grande un sujet qui ne comporte pas une autre évidence. Mais les raisonnements fondés sur l'analogie, s'affaiblissent à mesure que la disparité des objets est plus grande : de là vient qu'il n'en est pas de plus faibles que ceux où l'on compare deux choses aussi dissemblables que l'esprit et la matière.

Et cependant c'est de la matière que les hommes ont toujours emprunté leurs notions de l'esprit. Placés au milieu des corps, nos sens communiquent sans cesse avec eux; et de là une familiarité qui commence avec la vie, qui augmente avec l'âge, et qui fait que les objets matériels deviennent pour nous la mesure de toutes choses et que nous attribuons les qualités qui leur sont propres, aux choses qui en diffèrent le plus. De là, cette disposition à concevoir l'esprit comme une sorte de matière plus subtile, et à donner aux anges et à Dieu même notre figure et nos organes. Quoique nous ayons conscience des opérations de notre esprit, et que nous puissions les observer, de manière à nous en former des idées précises,

c'est un effort si difficile pour notre attention, toujours sollicitée par les objets extérieurs, que nous nous aidons de ceux de ces objets qui nous semblent avoir quelque rapport avec elles, pour les concevoir et les nommer. Presque tous les termes, par lesquels nous exprimons les opérations de l'esprit, sont empruntés des choses matérielles: les mots *comprendre*, *concevoir*, *imaginer*, *délibérer*, *inférer*, et une foule d'autres, en font foi; et, sous ce rapport, toutes les langues sont analogiques. Comme les corps ne sont affectés que par le contact et la pression, nous nous persuadons que les objets immédiats de la pensée, doivent aussi se trouver en contact avec l'esprit, et agir sur lui par une sorte d'impression. Lorsque nous *imaginons* une chose, le mot même nous fait croire, que c'est par le moyen d'une *image* de la chose conçue. Il est évident que ces notions ont pris leur source dans une ressemblance supposée entre la matière et l'esprit, entre les propriétés de l'une, et les opérations de l'autre.

Cette prétendue ressemblance a entraîné la philosophie dans une foule d'erreurs sur les opérations de l'esprit. Pour faire mieux comprendre à quels raisonnements elle a donné lieu, je vais prendre un exemple.

Si quelqu'un demeure irrésolu entre des motifs contraires, dont les uns l'excitent à faire une chose, et les autres à ne la pas faire, nous disons qu'il *pèse* ces motifs, qu'il les *balance*, qu'il *délibère* avant de prendre une détermination : ces expressions se retrouvent dans toutes les langues. Ainsi nous comparons les motifs à des poids placés dans les bassins opposés d'une balance, et s'il pouvait y avoir une analogie exacte entre les lois des corps et les opérations de l'esprit, celle-là le serait peut-être plus qu'aucune autre.

Quelques philosophes ont tiré de cette analogie des con-

séquences très-graves. Ils ont prétendu que de même que la balance ne peut incliner d'aucun côté, quand les poids opposés sont parfaitement égaux, et de même qu'elle incline nécessairement du côté où se trouve le poids le plus fort, de même aussi, nous sommes dans l'impossibilité absolue de nous déterminer entre des motifs d'une égale force, et nous cédons nécessairement à ceux qui l'emportent. Et sur ce fondement, quelques scholastiques ont été jusqu'à soutenir, que, si un âne se trouvait placé entre deux bottes de foin parfaitement semblables, il mourrait de faim, faute de pouvoir choisir. Voilà un exemple de ces raisonnements par analogie auxquels je dis qu'il ne faut jamais se fier; car l'analogie entre la balance et l'homme qui délibère, quoique une des plus frappantes qu'on puisse découvrir entre l'esprit et la matière, ne laisse pas cependant d'être trompeuse. Une matière inerte et inanimée, et un être actif et intelligent, sont des choses absolument différentes, et, de ce que l'une reste en repos en certain cas, il ne s'ensuit pas que l'autre y doive demeurer dans un cas à-peu-près semblable. L'argument est aussi faible que si l'on disait : « Un animal mort ne se meut que quand il est poussé, et, s'il est poussé avec une force égale dans des directions contraires, il restera en repos; donc il en sera de même d'un animal vivant; » car assurément la ressemblance entre un animal mort et un animal vivant est aussi grande que la ressemblance entre une balance et un homme.

Ce que je prétends conclure de ceci, c'est que dans les recherches sur l'esprit et sur ses opérations, il est imprudent de se fier aux raisonnements qui ont pour base quelque prétendue ressemblance entre l'esprit et la matière, et qu'on ne saurait trop se mettre en garde contre les mots et les locutions analogiques, dont toutes

les langues se servent pour exprimer les opérations de l'esprit.

CHAPITRE V.

DES VRAIS MOYENS DE CONNAÎTRE LES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT.

Puisque nous devons rejeter les hypothèses, et nous défier extrêmement de l'analogie, à quelles sources puiserons-nous donc une connaissance exacte de l'esprit et de ses facultés ?

Je réponds, que la principale, et la plus naturelle de ces sources est la *réflexion*, ou l'observation attentive des opérations de notre propre esprit; mais, avant d'en parler plus au long, nous ferons quelques remarques sur deux autres moyens auxiliaires, dont la considération attentive des formes du langage est le premier.

Le langage est l'image de la pensée : les opérations de l'esprit communes à tous les hommes, se révèlent dans toutes les langues, par des façons de parler qui les expriment et qui en sont les symboles ; ces symboles peuvent, dans beaucoup de cas, jeter une grande lumière sur les faits qu'ils représentent.

Il n'est point de langue où l'on ne trouve l'expression du jugement, du témoignage, du consentement, du refus, de l'interrogation, du commandement, de la menace, de la prière, de la foi donnée ou reçue. Si ces actes de l'esprit n'étaient pas communs à tous les hommes, nous ne trouverions pas dans toutes les langues des façons de parler qui les expriment.

Toutes les langues, il est vrai, sont imparfaites : il n'en est aucune qui suffise à toutes les nuances de la pensée humaine; il y a donc des choses réellement distinctes en elles-mêmes, et aux yeux de l'esprit, qui ne sont point distinguées dans le langage ordinaire. Les langues ne consacrent, et nous ne devons y chercher, que ces distinctions saillantes que tous les hommes ont occasion de faire dans les habitudes ordinaires de la vie.

Il est vrai aussi que certaines langues ont des formes qui leur sont propres, dont il serait difficile de rendre raison, et dont il est impossible de rien conclure. Mais ce qui est commun à toutes, dérive évidemment de la nature de l'esprit humain, et suppose des notions et des sentiments communs à tous les hommes.

Aux exemples que nous en avons donnés nous ajouterons encore celui-ci : dans toutes les langues, la plupart des noms ont un pluriel; ce qui prouve qu'indépendamment des notions de choses individuelles, tous les hommes ont encore des notions générales, c'est-à-dire des notions de qualités communes à plusieurs individus; car l'individu seul n'a point de pluriel.

Une autre source de renseignements sur l'esprit humain, ce sont les actions et la conduite des hommes. Les actions des hommes sont des effets, dont leurs sentiments, leurs passions, leurs affections sont les causes; et dans beaucoup de cas, nous pouvons juger des causes par les effets.

La conduite des parents envers leurs enfants démontre à ceux mêmes qui n'ont jamais eu d'enfants, que l'affection paternelle est un sentiment naturel à l'espèce humaine. Il est aisé de juger par la conduite générale des hommes, quels sont les objets naturels de leur estime, de leur admiration, de leur mépris, de leur ressentiment et de toutes les autres dispositions qui leur sont propres;

elle prouve également que l'homme est naturellement un animal sociable, qu'il aime à vivre avec ceux de son espèce, à converser avec eux, à leur rendre et à en recevoir de bons offices.

Il en est des opinions des hommes comme de leurs actions; et si celles-ci peuvent être considérées comme les effets de leurs facultés actives, on peut envisager celles-là comme les effets de leurs facultés intellectuelles. Même les préjugés des hommes, quand ils sont généraux, même leurs erreurs, doivent avoir quelque cause non moins générale, dont la découverte peut jeter du jour sur la constitution de l'entendement humain.

C'est surtout sous ce rapport que l'histoire de la philosophie me semble utile. Quand nous suivons la trace de cette multitude d'opinions philosophiques, enfantées par les têtes pensantes de tous les âges, nous nous trouvons bientôt égarés dans un labyrinthe de rêveries, de contradictions, d'absurdités, où se rencontrent à peine quelques rares vérités. Cependant toute clarté n'est pas impossible dans ces détours obscurs. Si nous pouvons découvrir le point de vue qui a présenté à l'auteur de chaque système, les choses telles qu'il nous les montre, nous apercevrons quelque conséquence dans les assertions qui nous semblaient les plus contradictoires, et quelque probabilité dans celles qui nous paraissaient les plus chimériques.

Considérée comme une carte des opérations intellectuelles des hommes de génie, l'histoire de la philosophie sera toujours intéressante; on y trouve, sur l'entendement humain des révélations qu'on chercherait vainement ailleurs.

Je reviens maintenant à la source principale que j'ai indiquée en commençant, c'est-à-dire à la réflexion.

Locke appelle *idées de réflexion* toutes les notions que

nous avons de l'esprit et de ses opérations. Nous pouvons avoir des faits qui se passent en nous, comme le souvenir, le jugement, la volition, le désir, des notions aussi distinctes que de toute autre espèce de faits. Ces notions, comme l'observe fort bien Locke, nous sont données par la réflexion. Mais qu'est-ce que la réflexion? « C'est, dit-il, cette faculté par laquelle l'ame replie ses re-« gards sur elle-même, et observe ses actes et ses opéra-« tions. » Il remarque ailleurs, « que l'entendement, comme « l'œil, pendant qu'il voit et perçoit toutes les autres « choses, ne se voit pas lui-même; et qu'il faut de l'art « et de la peine pour le placer à une juste distance, et « en faire l'objet de son attention. » Cicéron a exprimé ce sentiment d'une manière beaucoup plus brillante au liv. I, § 28 des Tusculanes.

Ce pouvoir de l'entendement de se replier sur ses propres opérations, d'y appliquer son attention, et de les examiner sous toutes les faces, est ce qu'on appelle la *réflexion :* seule, elle peut nous donner des notions distinctes des facultés de notre esprit et de tous les esprits.

On doit distinguer la réflexion de la conscience, avec laquelle Locke, lui même, l'a trop souvent confondue. Tous les hommes ont en tout temps, pourvu qu'ils soient éveillés, la conscience de ce qui se passe en eux; très-peu y réfléchissent et en font l'objet de leur pensée. Les objets extérieurs s'emparent de nous, depuis l'enfance jusqu'à la maturité de la raison, et quoique l'esprit ait la conscience de ses opérations, il ne s'en occupe point: son attention est tout entière aux choses étrangères que ces opérations ont pour objet. Ainsi un homme en colère a conscience de la colère; mais son attention se porte sur l'offenseur et sur les circonstances de l'offense, nullement sur la passion elle-même.

Ces remarques suffisent pour montrer la différence qu'il y a entre *avoir conscience* des opérations de l'esprit et *réfléchir* sur ces opérations, et pour faire comprendre qu'on peut *avoir conscience* sans *réfléchir*. Il y a aussi loin de la conscience à la réflexion, qu'il y a de différence entre la vue rapide d'un objet qui s'offre de lui-même à l'œil lorsque nous sommes occupés d'autre chose, et le regard attentif avec lequel nous le considérons quand nous voulons le bien connaître. La réflexion est un acte volontaire, qu'un effort peut seul commencer et soutenir : elle dure aussi long-temps que nous le voulons; la conscience est involontaire, et elle a la même mobilité que la pensée.

La réflexion ne paraît point du tout chez les enfants; il faut, pour en être capable, une certaine maturité d'intelligence. De toutes les facultés de l'esprit, elle semble être la dernière à se développer, et nombre d'hommes paraissent condamnés à n'en jouir jamais qu'à un faible degré. Comme toutes nos autres facultés, elle s'accroît beaucoup par l'exercice; quiconque n'en a pas acquis l'habitude, ne se formera jamais des notions claires et distinctes des opérations de l'esprit, et n'aura jamais sur ce sujet des opinions arrêtées; ses jugements seront empruntés d'autrui, ses notions vagues et confuses, et il sera facile de lui donner à croire les plus grossières absurdités. Cette habitude coûtera de la peine et du temps, même à ceux qui s'y prendront de bonne heure, et qui seront aidés dans la tâche de l'acquérir par une aptitude naturelle; mais en persistant, ils verront la difficulté diminuer et ils sentiront le prix de leur conquête. Ils se trouveront en état de penser avec précision et exactitude sur toutes sortes de sujets, spécialement dans les matières abstraites, et ils pourront juger par eux-mêmes dans une foule de circonstances importantes, où les autres seront

obligés de s'abandonner aveuglément à la direction d'un guide.

CHAPITRE VI.

DE LA DIFFICULTÉ D'ÉTUDIER LES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT.

Quand on veut faire quelque progrès dans l'étude des opérations de l'esprit, il est nécessaire de bien comprendre et d'apprécier à sa juste valeur la difficulté de les observer, afin que d'un côté l'on ne s'attende pas à obtenir des succès sans fatigue et sans soins, et que de l'autre on ne soit pas découragé, en supposant les obstacles insurmontables, et toute certitude impossible dans cette science. Je me propose donc d'indiquer les causes de cette difficulté et les conséquences qui en résultent, de manière à ce qu'on puisse s'en former une opinion exacte.

1. Les opérations de l'esprit sont en très-grand nombre, et elles se succèdent trop vite pour que chacune d'elles obtienne une attention suffisante. Nous éprouvons que plusieurs objets, présentés rapidement à l'œil, se confondent dans la mémoire et dans l'imagination, et qu'il ne nous en reste qu'une notion confuse; cela est encore plus vrai des parties d'un objet, surtout quand il n'a jamais auparavant fixé notre attention. Or, de tous les mouvements, le plus rapide incomparablement est celui de la pensée : tant qu'il veille, l'esprit ne cesse pas d'être occupé, et passe continuellement d'une pensée et d'une opération à une autre; la scène intérieure varie incessam-

ment, et celui-là s'en aperçoit, qui essaie de retenir la même pensée dans son esprit, ne fût-ce qu'une minute, sans mélange et sans altération : cette pensée ne saurait être fixée; il en voit accourir une multitude d'autres qui n'étaient point appelées, et tout ce qu'il peut faire, c'est de renvoyer ces importunes, aussitôt que possible, et de revenir à celle qui l'occupe.

2. Pour nous observer nous-mêmes, nous sommes obligés de surmonter nos habitudes les plus invétérées. Depuis l'enfance, les objets des sens occupent exclusivement notre attention, et prennent sur elle un empire puissamment défendu par l'habitude, et dont il n'est pas facile de les déposséder. A mesure que nous avançons en âge, mille choses dans le monde extérieur viennent tour-à-tour solliciter notre attention, exciter notre curiosité, engager nos affections, séduire nos penchants, et l'attention sans partage que nous leur accordons, empêche l'esprit de réfléchir sur lui-même et justifie l'observation de Locke déjà rappelée, que l'entendement, comme l'œil, pendant qu'il voit tous les objets qui l'entourent, ne se voit pas lui-même.

3. Il est dans la nature des opérations de l'esprit de diriger l'attention vers quelqu'autre objet. Les sensations, comme nous le verrons plus tard, sont des signes naturels, dont la destination principale est d'attirer l'attention sur les choses signifiées; aussi les remarquons-nous si peu, que la plupart d'entre elles, et celles-là mêmes qui nous sont le plus familières, n'ont de nom dans aucune langue. Dans la perception, la mémoire, le jugement, l'imagination et le raisonnement, il y a un objet distinct de l'opération, et c'est cet objet que nous considérons, et non l'opération elle-même. Nos passions, nos affections, toutes nos facultés actives ont de même leurs objets qui

s'emparent de notre attention, et la détournent du fait intérieur.

4. Il y a plus, et Hume en a fait la remarque; lorsque l'ame est agitée par une passion, si nous détournons notre attention de l'objet, pour la porter sur la passion, celle-ci s'évanouit, et échappe à notre examen. Ceci s'applique à presque toutes les opérations de l'esprit : quand il agit, nous avons la conscience de son action; mais alors notre attention est à l'objet de l'acte, non à l'acte lui-même : que l'esprit laisse l'objet, pour considérer sa propre opération, celle-ci cesse et nous échappe.

5. Comme il ne suffit pas, pour découvrir les vérités mathématiques, d'être capable de regarder avec attention des lignes et des figures, et qu'il faut de plus savoir discerner avec exactitude les différences et les autres rapports des quantités que l'on compare, et que ce talent, quoique plus grand chez les hommes de génie, ne se développe cependant chez personne sans exercice et sans habitude; de même, pour découvrir la vérité dans la philosophie de l'esprit humain, ce n'est pas assez d'avoir acquis la faculté d'observer les diverses opérations de son esprit, il faut encore être doué du talent de démêler leurs différences les plus délicates, d'analyser les opérations composées, d'en séparer les éléments, de résoudre l'ambiguité des mots, bien plus grande dans cette science que dans aucune autre, et de leur donner cette précision inaltérable, qu'ont toujours eu les termes de la langue mathématique. Car cette précision dans l'emploi des mots, cette minutieuse attention aux plus petites différences, ce talent d'abstraction et d'analyse, indispensables au géomètre, ne le sont pas moins au philosophe. Mais il y a entre les deux sciences cette grande différence, que les objets de l'une étant hors de nous, il est par cela même

beaucoup plus facile de les soumettre à l'observation et d'en fixer l'image dans notre esprit.

Les difficultés, que présente l'étude de l'esprit humain, expliquent quelques faits historiques qui méritent d'être notés.

Tandis que beaucoup d'autres sciences ont été cultivées avec succès par les anciens et les modernes, et portées à un assez haut degré de perfection, il est remarquable que la science de l'esprit humain ait fait si peu de progrès, et soit encore, pour ainsi dire, dans son berceau.

Toute science, étant l'ouvrage des hommes, a son commencement et ses progrès, et diverses causes accélèrent ou retardent ceux-ci. Une science est formée lorsqu'elle présente un système de principes et de conséquences, si solidement établi, qu'il n'offre plus aucun sujet de doute et de dispute aux hommes éclairés, et que l'avenir puisse bien élever plus haut l'édifice, mais jamais le renverser et le rebâtir sur des fondements nouveaux.

Ainsi, la géométrie semble avoir été dans son enfance au temps de Thalès et de Pythagore, puisqu'on attribue à ces philosophes la découverte d'une partie des propositions élémentaires, sur lesquelles la science repose. Mais dans les éléments d'Euclide, qui furent écrits quelques siècles après Pythagore, elle présente un système qui mérite le nom de science. Aussi, quoiqu'Apollonius, Archimède, Pappus, chez les anciens, et une foule d'illustres modernes, y aient prodigieusement ajouté, les principes qu'avait posés Euclide, n'ont jamais été réformés : ils subsistent comme la base éternelle de toutes les vérités dont l'avenir pourra enrichir cette science.

Il y avait deux mille ans que la géométrie était une science, quand la philosopie naturelle est parvenue à sa

maturité; car on peut dire qu'elle n'a reçu un fondement solide, et n'a été portée à un certain degré de perfection, qu'au dix-septième siècle. Le système tout hypothétique de Descartes règna dans les contrées les plus éclairées de l'Europe, jusque vers la fin de cette époque, et ce fut Newton qui eut la gloire de donner la forme d'une science à cette branche de la philosophie. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que la philosophie de l'esprit humain ne sortît de l'enfance qu'un ou deux siècles plus tard.

Plusieurs auteurs modernes lui ont fait faire des progrès remarquables, et peut-être commence-t-elle à être moins indigne du titre de *science*; mais il lui manque encore d'être affranchie de certaines hypothèses, qui ont trompé les écrivains les plus habiles, et qui les ont trop souvent conduits au scepticisme.

Ce que les anciens nous ont légué sur l'esprit et sur ses opérations, loin d'être le fruit d'une réflexion attentive, dérive presqu'entièrement de quelque analogie supposée entre l'esprit et la matière; et quoique les modernes aient observé davantage les opérations intérieures, et découvert par ce moyen des faits importants, cependant le respect qu'ils ont eu pour quelques-unes des idées analogiques des anciens, en corrompant leurs découvertes, en a fait sortir le scepticisme.

En fait de science, comme en fait de construction, un vice dans la base affaiblit tout, et plus l'édifice s'élève, plus ce vice devient visible et menaçant. Quelque chose de semblable semble être arrivé dans nos idées sur l'esprit : les découvertes modernes, quoique très-importantes en elles-mêmes, paraissent en les agrandissant les avoir obscurcies, et nous avoir fait faire moins de pas vers la science que vers le scepticisme. Cet effet doit provenir de

quelques erreurs fondamentales qui n'ont pas été remarquées : il est à présumer qu'une fois que ces erreurs seront extirpées, les découvertes nouvelles produiront la lumière qui doit naturellement en sortir.

Un autre effet de la difficulté d'observer les opérations de l'esprit, c'est qu'il n'y a aucune science où les esprits les plus distingués soient tombés dans de si étranges paradoxes, et même dans des absurdités si grossières.

Lorsque nous voyons des philosophes soutenir qu'il n'y a ni chaleur dans le feu, ni couleur dans l'arc-en-ciel; lorsque les plus illustres, depuis Descartes jusqu'à Berkley, s'imposent la tâche de prouver l'existence du monde matériel, et qu'ils ne produisent pas un seul argument qui soutienne l'examen; lorsque Berkley et Hume, les plus ingénieux méthaphysiciens du dix-huitième siècle, nous assurent que la matière n'existe pas dans l'univers, que le soleil, la lune, les cieux et cette terre que nous habitons, que nos propres corps enfin et ceux de nos amis ne sont que des idées de notre esprit, et n'ont de réalité que dans notre pensée; lorsque Hume va jusqu'à prétendre qu'il n'y a pas plus d'esprits que de corps; qu'il n'existe dans la nature que des idées et des impressions qui n'appartiennent à aucune substance; qu'il n'y a ni certitude, ni probabilité, non pas même dans les axiomes mathématiques; à la vue de ces extravagances professées par les écrivains les plus distingués, on est tenté de prendre leurs systèmes pour les rêves d'esprits fantasques, égarés dans leurs propres chimères. Mais la surprise cessera et l'on ne tombera point dans le découragement, si l'on considère, d'une part, que la raison la plus ferme et la plus conséquente est celle qui s'égare le plus loin quand elle s'attache à de faux principes, et d'autre part, que ces absurdités mêmes sont utiles en ce

qu'elles manifestent mieux l'erreur fondamentale qui les contenait.

CHAPITRE VII.

DIVISION DES FACULTÉS DE L'ESPRIT.

Nos facultés sont si nombreuses et si variées, elles se mêlent et se confondent tellement dans la plupart de nos opérations, qu'on n'en a jamais proposé une division, qui ne fût sujette à beaucoup d'objections. C'est pour cela même que nous nous arrêterons à la plus commune, qui les range sous deux chefs, l'*entendement* et la *volonté*. Sous le mot *volonté* nous comprenons nos facultés actives, et tous les principes qui nous portent à agir, comme les appétits, les passions, les affections. L'*entendement* comprend nos facultés contemplatives, par lesquelles nous percevons les objets, nous les concevons ou les appelons, nous les comparons ou les analysons, nous en jugeons et nous en raisonnons.

Mais on ne doit considérer cette division que comme un moyen de procéder plus méthodiquement dans l'étude de l'esprit. On se tromperait étrangement si l'on en concluait que la volonté n'intervient point dans les opérations que nous attribuons à l'entendement, ou l'entendement dans celles que nous rapportons à la volonté. Au contraire l'ame est active à quelque degré dans toutes les opérations de l'entendement : nous avons quelque empire sur nos pensées, et parmi les nombreux objets qui se présentent à nos sens, à notre mémoire, ou à notre imagination,

il dépend de nous de choisir celui que nous considèrerons; de même, nous pouvons examiner un objet sous telle ou telle face, superficiellement ou attentivement, et pendant un temps plus ou moins long. Ainsi nos facultés contemplatives sont sous la direction de nos facultés actives, et les unes ne peuvent jamais poursuivre leur objet, sans être conduites et dirigées, pressées ou retenues par les autres. De là vient que le genre humain a toujours attribué quelque activité à l'esprit dans les opérations intellectuelles, et qu'on les exprime par des verbes actifs, tels que *voir*, *juger*, *raisonner*, *entendre*, etc.

Il n'est pas moins certain qu'il n'y a pas un acte de la volonté qui ne soit accompagné de quelque acte de l'entendement : la volonté a nécessairement un objet, et il faut que cet objet soit perçu ou conçu par l'entendement. N'oublions donc pas que nos deux ordres de facultés concourent dans toutes ou presque toutes nos opérations, et que nous classons celles-ci, selon que l'un ou l'autre y domine.

On divise ordinairement les facultés intellectuelles en *simple appréhension*, *jugement* et *raisonnement*. Comme cette division est très-ancienne et qu'elle a été généralement adoptée, il ne serait point convenable de la rejeter sans dire pourquoi : je vais donc expliquer en peu de mots par quelles raisons je m'en écarte.

Nous ne saurions juger, si nous ne concevions les objets sur lesquels nous devons porter un jugement; et de même, nous ne saurions raisonner qu'après avoir conçu et jugé. Ainsi les trois opérations dont il s'agit ne sont point indépendantes les unes des autres : la seconde renferme la première, et la troisième renferme la première et la seconde. Mais la première peut agir sans le concours de l'une et de l'autre; c'est par cette raison que les logiciens

l'ont appelée *simple appréhension*, c'est-à-dire appréhension qui n'est accompagnée d'aucun jugement sur l'objet perçu. Avoir une *simple appréhension* d'un objet, c'est ce qu'on appelle dans le langage ordinaire en avoir *une notion, une conception*, et ce que les auteurs modernes appellent *en avoir une idée*. La simple appréhension est exprimée dans le discours par un ou plusieurs mots qui ne forment point une proposition complète, comme *un homme*, *un homme heureux*, *un homme qui a de la fortune*. De tels mots ou assemblages de mots n'affirment rien, ne nient rien, n'annoncent ni jugement ni opinion sur la chose qu'ils expriment, et ne sont par conséquent ni vrais ni faux.

Le *jugement* est la seconde opération dans la division qui nous occupe. Il implique, disent les philosophes, deux objets comparés, et il consiste à discerner entr'eux quelque convenance ou disconvenance, et en général quelque rapport; ou plutôt il est l'opinion même que l'esprit se forme de ce rapport. Cette opération est exprimée dans le discours, par une proposition qui affirme ou qui nie un rapport entre les choses comparées; comme quand on dit : *Tous les hommes sont sujets à l'erreur*.

Le vrai et le faux sont des qualités propres au jugement, ou aux propositions qui l'expriment. Tout jugement, toute opinion, toute proposition est vraie ou fausse ; mais les mots qui n'affirment ou qui ne nient rien, ne peuvent être ni vrais ni faux, non plus que les simples appréhensions exprimées par ces mots.

La troisième opération est le *raisonnement*, qui consiste à tirer une conséquence de deux ou de plusieurs jugements.

Cette division de nos facultés intellectuelles correspond exactement avec la théorie commune des philosophes sur les procédés de l'esprit dans l'acquisition de la connaissance. Ces procédés se réduisent à trois : 1° par les sens ou par d'autres moyens, l'esprit reçoit une provision de *simples appréhensions*, de *notions* ou d'*idées* qui sont les matériaux que la nature fournit à son activité intellectuelle; et des idées simples qu'il obtient ainsi, il forme d'autres idées plus complexes; 2° en comparant ces idées, il aperçoit leurs convenances et leurs disconvenances, et de là ses jugements; 3° enfin, de deux ou de plusieurs jugements, il tire les conclusions du raisonnement.

Si toutes nos connaissances s'acquièrent en effet de cette façon, à coup sûr la division reçue des facultés de l'entendement est la plus juste et la plus conforme à la nature des choses : cette division se lie si étroitement à la théorie, qu'il serait difficile de démêler laquelle des deux a donné naissance à l'autre; et il est évident qu'elles doivent se soutenir ou tomber ensemble. Mais si toutes nos connaissances ne sont pas acquises comme le veut la théorie; si la comparaison des idées, et la perception de leurs convenances et de leurs disconvenances n'en sont point les sources uniques, il y a bien de l'apparence que toutes nos facultés ne sont pas comprises dans la division proposée.

Prenons quelques-unes des opérations qui nous sont le plus familières, et voyons à laquelle des trois facultés uniques elles se rapportent. Je commence par la conscience. Je sais que je pense, et c'est là de toutes mes connaissances la plus certaine : l'opération de mon esprit qui me donne cette connaissance certaine est-elle la simple appréhension? assurément non, puisque celle-ci n'affirme

ni ne nie : on ne dira pas non plus que c'est le raisonnement qui m'apprend que je pense ; il faut donc que ce soit le jugement, c'est-à-dire la comparaison de deux idées, et la perception de leur convenance. Mais quelles sont ici les idées comparées ? sans doute l'idée de moi-même, et l'idée de la pensée ; car elles forment les termes de la proposition *je pense* ; ainsi, j'ai d'abord l'idée de moi-même, ensuite l'idée de la pensée ; puis en comparant ces deux idées, je découvre que je pense.

Que tout homme capable de réfléchir juge par lui-même si c'est par une semblable opération que lui vient la conviction qu'il pense ? pour moi il m'est évident que je ne l'ai point acquise de cette manière ; et j'en conclus, ou que les actes de la conscience ne sont pas des jugements, ou que le jugement est mal défini, quand on a dit qu'il consiste à percevoir la convenance ou la disconvenance de deux idées.

La perception d'un objet par les sens est une autre opération de l'entendement : cette opération est-elle une simple appréhension, un jugement, ou un raisonnement ? Ce n'est pas une simple appréhension, car je suis persuadé de l'existence de l'objet, autant que si elle m'était démontrée par un beau raisonnement ; ce n'est pas un jugement, si par-là il faut entendre la comparaison des idées, et la perception de leurs convenances et de leurs disconvenances ; et ce n'est pas davantage un raisonnement, puisque ceux qui ne peuvent raisonner peuvent cependant percevoir.

Il ne serait pas moins difficile de classer la mémoire dans la division proposée.

En général, il n'y a pas de source d'erreurs plus féconde dans cette branche de la philosophie, que les divi-

sions qu'on prend pour complètes, et qui ne le sont pas. Bien peu d'esprits sont capables d'embrasser d'un même coup d'œil tout un ordre de faits, et cependant il le faudrait pour former une division parfaite; toujours quelque chose échappe au philosophe; et pour que la chose oubliée rentre dans sa division, il faut qu'elle devienne ce que la nature ne l'a jamais faite. Cette faute est si commune parmi les philosophes, que si l'on veut se sauver de l'erreur, on doit tenir pour suspectes toutes les divisions, de quelque crédit qu'elles jouissent, surtout si elles sont fondées sur une théorie douteuse. Dans un sujet imparfaitement connu, nous ne devons point prétendre à des divisions parfaites, mais laisser place à toutes les additions et à tous les changements futurs que pourra suggérer le progrès des connaissances.

Je ne donnerai donc pas une énumération complète des facultés de l'entendement humain; j'indiquerai seulement celles que je me propose d'examiner, et les voici :

1° Les facultés que nous devons à nos sens extérieurs; 2° la mémoire; 3° la conception; 4° la faculté d'analyser les objets complexes et de combiner ceux qui sont simples; 5° le jugement; 6° le raisonnement; 7° le goût; 8° la perception morale; 9° la conscience.

CHAPITRE VIII.

DES OPÉRATIONS SOCIALES DE L'ESPRIT.

Il y a une autre division des facultés de l'ame, que les philosophes ont négligée, et qui méritait cependant leur

attention, parce qu'elle a un fondement réel dans la nature des choses. Quelques-unes des opérations de notre esprit sont *sociales*, d'autres sont *solitaires*.

J'entends par opérations sociales celles qui supposent que nous sommes en commerce avec d'autres êtres intelligents. Un homme peut penser, vouloir, concevoir, juger, raisonner, et être seul dans l'univers; mais quand il interroge, quand il porte témoignage ou qu'il reçoit celui d'autrui; quand il demande une faveur, ou qu'il l'accepte; quand il commande ou obéit; quand il engage sa foi dans une promesse ou dans un contrat, ce sont là des actes qui ne peuvent avoir lieu dans la solitude. Ils supposent sans doute l'entendement et la volonté; mais ils supposent quelque chose de plus, qui n'est ni l'un ni l'autre, savoir un état de société entre des êtres intelligents. Ils dérivent de facultés intellectuelles, si l'on veut, puisqu'ils ne peuvent se produire que dans des êtres doués d'intelligence; mais ils ne sont ni la simple appréhension, ni le jugement, ni le raisonnement, ni une combinaison quelconque de ces opérations.

Interroger, est une opération aussi simple que juger ou raisonner : cependant ce n'est ni une simple appréhension, ni un jugement, ni un raisonnement. Il en est de même du témoignage, de la promesse, du contrat. Nous avons une idée parfaitement distincte de tous ces actes de l'entendement; mais quand les philosophes veulent les réduire à l'échelle de leurs divisions, ils ne trouvent en eux qu'obscurités et contradictions. On peut en prendre une idée dans les recherches de Hume sur les principes de la morale [1].

Les efforts des philosophes pour faire rentrer les opé-

[1] Section III, dans la note vers la fin.

rations sociales dans leurs divisions consacrées, ressemblent beaucoup à ceux qu'on a faits pour ramener toutes nos affections sociales à certaines modifications de l'amour-propre. L'auteur de la nature nous ayant destinés à vivre en société, il a pourvu notre entendement de facultés sociales, comme il a placé dans notre cœur des affections sociales. Ces facultés et ces affections sont des éléments primitifs de notre constitution, et l'activité des unes et des autres n'est pas moins naturelle que celle de nos facultés personnelles et solitaires.

Nos facultés, aussi bien que nos affections sociales, se développent de très-bonne heure, et bien avant que nous soyons capables de raisonner; et cependant elles impliquent également la conviction qu'il existe d'autres êtres intelligents. L'enfant qui interroge sa nourrice fait un acte qui ne suppose pas seulement le désir de connaître ce qu'il demande, mais la conviction que sa nourrice est un être intelligent, qu'il peut lui communiquer ses pensées, et qu'elle peut à son tour lui communiquer les siennes. Comment est-il arrivé sitôt à cette ferme croyance? Cette question bien résolue éclairerait la philosophie de l'esprit humain; elle était digne d'occuper sérieusement les philosophes. Mais ni cette conviction précoce, ni les opérations de l'esprit qui la supposent, n'ont attiré leur attention : nous y reviendrons dans la suite.

Toutes les langues sont calculées pour exprimer les opérations sociales de l'esprit, aussi bien que ses opérations solitaires. On peut même affirmer que l'expression des premières est le but primitif et direct du langage. Un homme qui n'aurait point de commerce avec des êtres intelligents n'aurait point de langage; il serait plus muet que les animaux, puisque ceux-ci ont quelque commerce entr'eux, et même avec l'homme. Il est vrai

que lorsque nous sommes en possession du langage, il aide puissamment nos méditations solitaires : nous avons plus de prise et d'empire sur nos idées quand elles sont revêtues de mots; mais ce ne fut point là sa destination primitive, et la constitution de toutes les langues démontre que cette fin n'est pas la seule qu'elles aient à remplir.

Dans toutes les langues, l'interrogation, le commandement, la promesse, qui sont des actes sociaux, s'expriment aussi facilement et avec autant de propriété que le jugement, qui est un acte solitaire. L'expression du jugement a été honorée d'un nom particulier : on la nomme proposition; elle a obtenu toute l'attention des philosophes; ils l'ont analysée dans ses éléments de *sujet*, de *prédicat* ou d'*attribut* et de *copule;* les diverses modifications de ceux-ci, et des propositions qui en sont composées, forment la matière d'un nombre prodigieux de volumes. L'expression de l'interrogation, du commandement, de la promesse, n'était pas moins susceptible d'être analysée; cependant elle ne l'a point été et jamais elle n'a porté un autre nom que les actes qu'elle énonce.

Pourquoi les philosophes ont-ils pris tant de peine à analyser nos opérations solitaires, et si complètement négligé nos opérations sociales? Je n'en vois qu'une raison, c'est que les opérations sociales ont été oubliées dans toutes les divisions des opérations de l'esprit : cet oubli les a laissées dans l'ombre.

Dans toutes les langues, la seconde personne des verbes, le pronom de la seconde personne et le vocatif des noms, ont pour destination propre l'expression des opérations sociales; s'ils n'avaient pas celle-là, ils n'en auraient point. Et qu'on n'objecte pas que quelquefois, par une figure de rhétorique, nous nous adressons au vocatif et à

la seconde personne, à des personnes absentes, et même à des êtres inanimés : cela même confirme notre remarque ; car il n'est point de sens figuré qui ne présuppose un sens naturel antérieur.

ESSAI II.

DES FACULTÉS QUE NOUS DEVONS A NOS SENS.

CHAPITRE I.

DES ORGANES DES SENS.

De toutes les opérations de l'esprit, la perception des objets extérieurs est celle qui se répète le plus souvent. Les sens atteignent toute leur perfection, même dans l'enfance, quand nos autres facultés ne sont pas encore éveillées. Ils nous sont communs avec les animaux, et nous présentent les objets sur lesquels s'exercent le plus fréquemment nos autres facultés. Nous trouvons qu'il est facile d'étudier leurs opérations; et parce que ces opérations nous sont familières, nous appliquons les noms qui leur appartiennent aux facultés qui nous semblent avoir quelque rapport avec elles. Toutes ces raisons exigent que nous les considérions les premières.

La perception des objets extérieurs est le principal anneau de cette chaîne mystérieuse qui unit le monde matériel au monde intellectuel; nous trouverons dans cette opération bien des choses inexplicables; seules, elles suffiront pour nous convaincre que nous ne connaissons qu'une bien faible partie de notre nature, et qu'une parfaite intelligence de nos facultés intellectuelles,

et de la manière dont elles opèrent, est au-dessus de la portée de notre entendement.

Dans la perception, les objets extérieurs font sur les organes des sens, sur les nerfs et sur le cerveau, des impressions qui, en vertu des lois de notre nature, sont suivies de certaines opérations de l'esprit. On est sujet à confondre ces deux choses; mais elles doivent être soigneusement distinguées. Quelques philosophes ont supposé, sans fondement, que les impressions faites sur les organes sont la cause efficiente de la perception ; d'autres, avec aussi peu de raison, ont admis que l'esprit reçoit des impressions semblables à celles qui sont faites sur les organes. Ces méprises en ont occasioné beaucoup d'autres. Les fausses notions, aveuglément adoptées sur les sens, ont conduit à de fausses notions sur d'autres facultés qu'on leur a assimilées. Plusieurs facultés importantes de l'esprit ont été appelées *sens internes*, d'après une ressemblance supposée avec les *sens externes;* c'est ainsi que dans ces derniers temps on a dit : le *sens de la beauté*, le *sens de l'harmonie*, le *sens moral;* et les erreurs dans lesquelles on était tombé relativement aux sens externes ont conduit à des erreurs semblables relativement à ces facultés transformées en sens internes. Il est donc de quelqu'importance, même pour les autres parties de la philosophie de l'esprit humain, de se former des notions exactes sur les sens externes.

Afin d'y parvenir, nous commencerons par quelques observations sur les organes des sens, et sur les impressions que les objets font sur ces organes, ainsi que sur les nerfs et le cerveau.

Nous ne percevons les objets extérieurs qu'au moyen de certains organes corporels que la divinité nous a donnés pour cette fin. L'Être suprême, qui nous a donné

l'existence, et qui nous a placés au milieu de ce monde, nous a pourvus de facultés convenables à la situation et au rang qu'il nous avait assignés dans la création. Il nous a donné la faculté de percevoir une foule d'objets autour de nous, le soleil, la lune et les étoiles, la terre et la mer, et une multitude d'animaux, de végétaux et de corps inanimés. Mais notre faculté de percevoir ces objets est limitée de différentes manières. Elle est particulièrement assujétie aux organes des sens, sans lesquels nous ne saurions percevoir aucun objet extérieur; ainsi, nous ne pouvons voir sans yeux, ni entendre sans oreilles. Non-seulement ces organes nous sont nécessaires; mais il faut encore qu'ils soient sains et dans leur état naturel: plusieurs maladies des yeux produisent une cécité absolue; d'autres affaiblissent la vision, sans la détruire tout-à-fait; et l'on peut en dire autant des organes des autres sens.

Tout le monde sait si bien cela par expérience, qu'il est inutile d'en donner des preuves. Mais observons que nous ne le savons que par expérience, et que nous n'en pouvons donner d'autre raison, sinon que telle fut la volonté du Créateur. Personne ne peut prouver qu'il eût été impossible à l'Être suprême de nous donner la faculté de percevoir les objets extérieurs sans organes ou par des organes tout différents. Nous avons lieu de croire, que quand nous déposons ces corps grossiers et tous les organes qui leur appartiennent, nos facultés perceptives, au lieu d'être détruites ou affaiblies, n'en ont que plus de force et d'étendue; nous avons lieu de croire que l'Être suprême lui-même perçoit tout d'une manière beaucoup plus parfaite que nous, sans organes corporels; nous avons lieu de croire enfin qu'il y a dans la création d'autres êtres doués de facultés de perception plus parfaites et plus étendues que les nô-

tres, et qui s'exercent cependant sans l'intermédiaire d'aucun de ces organes, qui nous sont nécessaires.

Nous ne devons donc pas conclure que les organes corporels soient de leur nature nécessaires à la perception; il y a plus d'apparence que Dieu a voulu que notre faculté de percevoir fût limitée et circonscrite de telle sorte par les organes, que nous ne percevions les objets que d'une certaine manière, et dans des circonstances déterminées.

Un homme enfermé dans une chambre obscure et qui ne pourrait rien voir qu'à travers un petit trou pratiqué dans le volet d'une fenêtre, supposerait-il que le trou est la cause de la vision, et qu'il est impossible de voir autrement? peut-être bien, s'il n'avait pas vu en sa vie d'une autre manière; mais sa supposition serait fausse et mal fondée. Il verrait, parce que Dieu lui aurait donné le pouvoir de voir; et il ne verrait qu'à travers ce petit trou, parce que sa faculté de voir se trouverait limitée par les obstacles qui, de tous les autres côtés, intercepteraient son action.

Il faut encore prendre garde de ne point confondre les organes de la perception avec l'être qui perçoit. La perception est l'acte d'un être qui perçoit : l'œil n'est pas ce qui voit; c'est seulement l'organe par lequel nous voyons; l'oreille n'est pas ce qui entend, mais l'organe par lequel nous entendons, et ainsi du reste.

On ne peut voir les satellites de Jupiter qu'au moyen d'un télescope. En concluons-nous que c'est le télescope qui voit ces satellites? nullement : une telle conclusion serait absurde. Il n'est pas moins absurde de supposer que c'est l'œil qui voit, ou l'oreille qui entend. Le télescope est un organe artificiel de la vue, mais il ne voit pas; l'œil est un organe naturel de la vue; mais l'organe naturel ne voit pas plus que l'organe artificiel.

L'œil est une machine admirablement construite pour réfracter les rayons lumineux, et former sur la rétine une image distincte des objets; mais il ne voit ni l'objet, ni l'image. Il peut former une image après qu'il a été arraché de la tête, mais aucune vision n'en résulte. Même quand il est à sa place, et parfaitement sain, il est bien connu qu'une obstruction dans le nerf optique empêche la vision, quoique l'œil ait exactement rempli toutes ses fonctions.

S'il était nécessaire d'en dire davantage sur un point si évident, nous pourrions ajouter, que, s'il était vrai que la faculté de voir fût dans l'œil, celle d'entendre dans l'oreille, etc., il s'ensuivrait que le principe pensant, que j'appelle *moi*, est multiple et non pas un; ce qui est contraire à la conviction irrésistible de tous les hommes. Quand je dis, *je vois, j'entends, je touche, je me souviens*, cela implique que c'est un seul et même *moi* qui exécute toutes ces opérations; et comme il serait absurde de dire que ma mémoire, l'imagination d'une autre personne, et la raison d'une troisième forment un seul être intelligent, il serait également absurde de dire qu'une portion de matière qui voit, une autre qui entend, et une troisième qui touche, peuvent former un seul et même être qui perçoit.

Ces vérités ne sont pas nouvelles; elles se sont présentées aux penseurs de toutes les époques. Cicéron, dans ses Tusculanes, les a exprimées très-nettement. On peut, si on le désire, recourir au passage [1].

[1] Lib. I, cap. XX.

CHAPITRE II.

DES IMPRESSIONS SUR LES ORGANES, LES NERFS ET LE CERVEAU.

Une seconde loi de notre nature, touchant la perception, c'est que, pour percevoir un objet, il faut qu'une impression ait été faite sur l'organe, ou par l'application immédiate de l'objet, ou par quelque milieu, placé entre l'organe et l'objet.

Dans deux de nos sens, le toucher et le goût, l'application immédiate de l'objet à l'organe est nécessaire; dans les trois autres, l'objet est perçu à distance, mais au moyen d'un milieu, qui fait impression sur l'organe.

Les émanations des corps odorants, aspirées par nos narines, sont le milieu de l'odorat; les vibrations de l'air sont le milieu de l'ouie; et les rayons lumineux, renvoyés des objets à l'œil, celui de la vue. Tout objet qui ne lance ou ne réfléchit point vers l'œil quelques rayons lumineux, est invisible pour nous. Nous n'entendons aucun son à moins que les vibrations de quelque milieu élastique, excitées par celles du corps sonore, ne viennent frapper notre oreille. Nous ne sentons aucune odeur, à moins que les émanations du corps odorant ne s'introduisent dans nos narines. Nous ne percevons aucune saveur, que par l'application du corps savoureux à la langue, ou à quelque partie de l'organe du goût. Et enfin, nous ne percevons les qualités tangibles de la matière, qu'en la touchant avec la main, ou par quelqu'autre partie de notre corps.

Cette seconde loi de la perception que l'expérience

nous fait connaître, est universelle, invariable, commune aux hommes et aux animaux. Par elle les limites de notre faculté de percévoir les objets extérieurs se trouvent encore resserrées, et la seule raison que nous puissions en donner c'est que Dieu l'a voulu, Dieu qui sait mieux que nous quelles sont les facultés qui nous conviennent, et quelle étendue elles doivent avoir. Chacun de nous dans le sein de sa mère a passé par un état où ses facultés perceptives étaient plus limitées qu'elles ne le sont à présent, et rien n'empêche quelles ne s'étendent davantage dans un état futur.

C'est une autre loi de notre nature qu'il faille pour que la perception ait lieu, que les impressions faites sur les organes des sens soient communiquées aux nerfs, et par les nerfs au cerveau: quiconque sait un peu d'anatomie ne l'ignore pas.

Les nerfs sont des fils déliés, qui, du cerveau ou de la moëlle épinière qui en est une production, se distribuent dans toutes les parties du corps, se divisant en rameaux plus petits, à mesure qu'ils s'éloignent, jusqu'à ce qu'enfin ils échappent à la vue. Il est reconnu par expérience que tous les mouvements volontaires et involontaires du corps s'exécutent par leur moyen. Quand les nerfs qui servent un membre sont coupés, ou comprimés par une forte ligature, nous n'avons pas plus d'empire sur ce membre, que s'il ne faisait pas partie de notre corps.

Comme il y a des nerfs qui sont les agents des mouvements musculaires, il y en a d'autres qui servent les organes de nos sens; et de même que sans les premiers nous ne saurions mouvoir un membre, de même, sans les seconds, nous ne saurions avoir de perception.

La sagesse divine a rendu ce mécanisme indispensable à la perception. Différentes parties du corps y concourent,

et chacune y remplit sa fonction. D'abord l'objet, ou immédiatement, ou par quelqu'agent intermédiaire, fait une impression sur l'organe; ensuite l'organe devient un milieu qui transmet au nerf l'impression qu'il a reçue; enfin le nerf devient milieu à son tour, et transmet l'impression au cerveau. Ici le rôle de la matière finit, du moins nous ne pouvons le suivre plus loin: le reste de l'opération est purement intellectuel.

La réalité de ces impressions, sur les nerfs et le cerveau dans la perception, est hors de doute. Plusieurs observations et plusieurs expériences ont démontré que l'organe d'un sens étant parfaitement sain, et recevant une impression même très-vive, aucune perception n'en résulte, si le nerf de cet organe est coupé ou lié fortement; et il est également bien reconnu que les lésions du cerveau nous privent de la faculté de percevoir, quand l'organe et le nerf sont en parfaite santé.

Nous avons donc des preuves suffisantes pour admettre que, dans la perception, l'objet produit un changement dans l'organe, que l'organe en produit un autre sur le nerf, et que le nerf à son tour en produit un troisième dans le cerveau. Nous donnons le nom d'*impression* à ces changements, parce que nous n'avons pas de mot plus convenable pour exprimer d'une manière générale un changement produit dans un corps, par une cause extérieure, sans en spécifier la nature. Que ce changement soit une pression, ou une attraction, ou une répulsion, ou une vibration, ou quelque chose d'inconnu et d'innommé, on peut toujours l'appeler *impression*; quant à sa nature, les philosophes n'ont jamais été capables d'en rien découvrir.

Mais quelle qu'elle soit, toujours est-il que nous ne percevons rien sans ces impressions faites sur les organes,

les nerfs et le cerveau: nous ne pouvons dire pourquoi, mais l'expérience nous l'atteste. Dans la constitution de l'homme, toute perception, par les lois invariables de la nature, est liée à une impression, quoique nous ne puissions découvrir entre ces deux faits aucune connexion nécessaire. L'Être suprême a jugé à propos de limiter ainsi notre faculté de percevoir; il a voulu qu'il n'y eût de perception qu'à cette condition; c'est là tout ce que nous savons.

Cependant, comme les impressions produites sur les organes, les nerfs et le cerveau correspondent exactement à la nature et aux propriétés des objets qui les excitent, nous avons droit de supposer que nos sensations et nos perceptions correspondent pareillement à ces impressions, et varient comme elles en degrés et en espèces. Sans cette exacte correspondance, l'instruction que nous recevons par nos sens ne serait pas seulement imparfaite, elle serait encore trompeuse; et nous n'avons aucune raison de croire qu'elle le soit.

CHAPITRE III.

HYPOTHÈSES SUR LES NERFS ET LE CERVEAU.

Bien que la double enveloppe, qui recouvre les nerfs et qui n'est qu'une prolongation de celle du cerveau, soit solide et élastique, l'anatomie nous apprend que le nerf lui-même a peu de consistance, et ressemble beaucoup à la substance médullaire. Il a néanmoins une texture fibreuse, et l'on peut le diviser et le subdiviser jusqu'à ce que les

fibres qui le composent échappent à la vue. Comme nous n'en savons pas davantage sur les nerfs, un vaste champ s'ouvre ici à ceux qui aiment les conjectures.

Les anciens supposaient que les fibres nerveuses sont de petits tubes remplis d'une vapeur très subtile, à laquelle ils donnaient le nom d'*esprits animaux;* que le cerveau est une glande, qui secrète ces esprits de la partie la plus déliée du sang, et répare continuellement l'énorme consommation qui s'en fait; qu'enfin, c'est par le moyen de ces esprits animaux que les nerfs remplissent leurs fonctions. Descartes nous les montre parcourant sans cesse les canaux qui leur sont assignés, et produisant non-seulement les mouvements musculaires, mais la perception, la mémoire et l'imagination; il a décrit leurs voyages et leurs opérations avec la même précision et le même détail que s'il en avait été le témoin oculaire. Malheureusement, jamais œil humain n'a perçu la structure tubulaire des nerfs; jamais les injections les plus subtiles n'ont pu la rendre sensible; et il se trouve que toutes les merveilles qu'on a racontées des esprits animaux pendant plus de quinze siècles, n'étaient que de pures conjectures.

Le docteur Briggs, qui enseigna l'anatomie à Newton, fut le premier, je pense, qui introduisit un nouveau système sur les nerfs. Il les concevait comme des filaments solides d'une ténuité prodigieuse; et cette opinion s'accordant mieux avec l'observation, semble avoir été dès-lors, plus généralement admise que l'ancienne. Quant à la manière dont ils exécutent leurs fonctions, le docteur Briggs supposait, que comme les cordes d'un instrument, ils ont des vibrations différentes selon leur longueur et leur degré de tension. Mais il paraît difficile d'admettre de telles vibrations dans une substance dépourvue de te-

nacité, et qui, humide elle-même, se trouve toujours en contact avec d'autres substances humides. Aussi le système du docteur Briggs, exposé dans un ouvrage qui a pour titre, *Nova visionis Theoria*, ne paraît pas avoir fait beaucoup de prosélytes.

Newton a mis beaucoup de soin, dans tous ses ouvrages philosophiques, à distinguer sa doctrine proprement dite de ses conjectures. Il croyait l'une appuyée sur le solide fondement de l'induction; il regardait les autres comme le sujet d'expériences qui devaient les confirmer ou les détruire; et c'est pour cela qu'il les a proposées sous forme de *questions*. Il avertissait par-là qu'on ne devait pas les admettre comme des vérités, mais les examiner, et se déterminer selon que l'évidence se déclarerait pour ou contre elles. Ceux qui regardent ces conjectures comme une partie de sa doctrine lui font injure et le dégradent au rang de cette foule de philosophes qui, dans tous les siècles, ont corrompu la science, par l'alliance du vrai et du faux et par le mélange des vains rêves de leur imagination avec les lois de la nature.

Au nombre des questions proposées par ce grand homme, se trouve celle-ci : « Ne peut-il pas y avoir un milieu élastique ou éther infiniment plus subtil que l'air, lequel pénètre tous les corps, et soit la cause de la gravitation, de la réfraction et de la réflexion des rayons lumineux, de la transmission de la chaleur à travers les espaces vides de l'air, et de beaucoup d'autres phénomènes? » Dans la vingt-troisième des conjectures, ajoutées à son Traité d'Optique, Newton demande de nouveau, « si la vision ne serait point produite, en grande partie, par les vibrations de ce milieu, excitées au fond de l'œil par les rayons lumineux et propagées le long des fibres solides, diaphanes et uniformes du nerf optique? si, pareillement, l'audi-

tion ne serait point produite par les vibrations de ce même milieu ou de quelqu'autre, excitées dans les nerfs auditifs par le tremblement de l'air, et propagées le long des fibres solides, diaphanes et uniformes de ces nerfs ? et ainsi de suite pour les autres sens ».

Ce que Newton avait simplement indiqué comme un objet de méditation et de recherches, le docteur Hartley, dans ses *Observations sur l'homme*, l'a supposé comme une vérité constante; et, de cette doctrine des vibrations jointe à celle de l'association, il a déduit dans la forme géométrique un système complet des facultés de l'esprit humain.

L'idée qu'il se fait des vibrations excitées dans les nerfs, est exprimée dans les deux propositions suivantes : 1° « Les objets extérieurs qui frappent les sens, occa« sionent d'abord dans les nerfs sur lesquels ils agissent « et ensuite dans le cerveau, des vibrations de parties « médullaires infiniment petites et que l'on peut nom« mer si l'on veut infinitésimales. » 2° « Ces vibrations sont « excitées et propagées en partie par l'éther, c'est-à-dire « par un fluide élastique très-subtil, en partie par l'uni« formité, la continuité, la souplesse et l'énergie de la « substance médullaire du cerveau, de la moëlle épinière « et des nerfs [1]. »

La modestie et la défiance avec lesquelles le docteur Hartley présente son système, semblent du reste demander grace pour lui à la critique. Quelques conjectures et quelques aperçus sur les points difficiles, un court exposé des principaux motifs d'évidence sur les points moins obscurs, voilà tout ce qu'il promet au lecteur; il se sent incapable d'appliquer avec exactitude la vraie méthode philosophique recommandée et suivie par Newton; tout

[1] *Observations sur l'homme.* — Part. I, propositions 4 et 5.

ce qu'il se propose, c'est de jeter quelques vues pour l'utilité de ceux qui viendront après lui. Assurément il répugne de traiter sévèrement une doctrine proposée de la sorte et avec de si bonnes intentions. Cependant, comme la tendance du système des vibrations est de faire de toutes les opérations de l'ame un pur mécanisme, soumis aux lois de la matière et du mouvement, et comme il a eu des partisans qui l'ont regardé comme *démontré*, je ferai quelques remarques sur la partie de ce système, relative aux impressions faites sur les nerfs et le cerveau dans la perception.

On peut observer, en général, que l'ouvrage tout entier de Hartley est une chaîne de propositions, suivies de leurs preuves et de leurs corollaires, et disposées dans un ordre et sous une forme scientifique. La plupart, comme il a eu la bonne foi de le reconnaître, ne sont que des conjectures; cependant elles se trouvent confondues avec les propositions appuyées de preuves solides, sans que rien distingue les unes des autres; de ces conjectures, il tire des corollaires qui deviennent eux-mêmes le fondement de nouvelles propositions, et le tout ensemble forme son système. Un système de cette espèce ressemble à une chaîne, dont quelques anneaux seraient très-forts et les autres très-faibles: la force de la chaîne est déterminée par celle des anneaux faibles; car, si ceux-ci viennent à rompre, elle est détruite, et le poids qu'elle soutenait se précipite vers la terre.

C'est un malheur de tous les temps que les philosophes se soient égarés dans des systèmes appuyés en partie sur les faits, en partie sur des conjectures. Il est d'autant plus déplorable qu'un homme, du mérite et de la candeur de Hartley, ait suivi la foule dans cette route trompeuse, qu'il exprime souvent sa juste admiration pour la mé-

thode sévère prescrite par Bacon et par Newton. Ce dernier considérait comme un reproche qu'on appelât son système *son hypothèse*, et il dit avec une sorte de dédain, *hypotheses non fingo*. Il est étrange que le docteur Hartley non-seulement s'engage dans cette fausse direction, mais qu'il y engage les autres autant qu'il dépend de lui. C'est pourtant ce qu'il fait lorsqu'il propose la règle arithmétique de *fausse position* et l'art de déchiffrer, comme exemples des moyens à employer pour découvrir la vérité [1].

Quant aux vibrations et aux vibratiuncules, soit d'un fluide élastique, soit des molécules infiniment petites du cerveau et des nerfs, on ne saurait nier absolument qu'il ne se passe peut-être en nous quelque chose de semblable; et ce sont des faits sur la réalité desquels il n'est pas défendu de faire des recherches. Mais lorsque nous n'avons pas la moindre preuve de leur existence, les employer à la solution des phénomènes et élever un système sur cette base unique, c'est ce qu'on appelle, ce me semble, bâtir des châteaux en l'air.

Selon les règles établies par Newton, quand on veut rendre raison d'une opération de la nature, les causes assignées aux phénomènes doivent d'abord avoir une existence réelle; elles doivent ensuite suffire à l'explication des effets qu'on leur attribue.

Or, en premier lieu, pour ce qui regarde l'existence des vibrations de la substance médullaire des nerfs et du cerveau, voici les preuves qu'on en fournit: 1° Il est d'expérience que les sensations de la vue et de l'ouïe et quelques sensations du toucher, ont une certaine durée, quoique très-courte. 2° Bien qu'il ne soit pas prouvé que les sensations du goût, de l'odorat et la plus grande partie

[1] *Ibid.* Partie I, proposition 87.

de celles du toucher, aient également de la durée, cependant, dit l'auteur, l'analogie nous porte à croire qu'elles ne doivent point différer sous ce rapport des sensations de la vue et de l'ouïe. 3° La durée de toutes nos sensations étant ainsi établie, il s'ensuit que les objets extérieurs impriment un mouvement de vibration à la substance médullaire des nerfs et du cerveau, parce que cette espèce de mouvement est la seule qui puisse subsister quelque temps.

Dans cette chaîne de preuves, la première est forte, parce qu'elle est une vérité d'expérience; la seconde est très-faible; la troisième l'est encore davantage. En effet, le mouvement de vibration n'est pas le seul qui puisse avoir quelque durée; d'autres en sont susceptibles, tels que celui de *rotation*, celui de *tension* et de *détension* d'un ressort, et peut-être d'autres encore que nous ne connaissons pas. Nous ne savons pas non plus si l'effet produit sur les nerfs est un mouvement; ce peut être une pression, une attraction, une répulsion ou quelqu'autre phénomène d'une nature inconnue. Ainsi l'argument ordinaire en faveur de toute hypothèse, savoir que nous ne connaissons pas d'autre manière dont les phénomènes pourraient être produits, manque à celle de Hartley. La réalité des vibrations dans les particules infiniment petites des nerfs et du cerveau, n'est donc pas prouvée.

On pourrait croire que l'existence d'un éther élastique et susceptible de vibrer repose sur un fondement plus solide, l'autorité de Newton. Mais il faut observer que, quoique ce grand homme ait songé à cet éther près de cinquante ans avant sa mort, et que, durant ce long intervalle, il n'ait cessé de l'avoir présent à l'esprit comme un sujet de recherches, il ne paraît pas cependant qu'il ait jamais trouvé une preuve convaincante de son exis-

tence, puisqu'à la fin de sa vie il considérait encore sa réalité comme une question. Dans l'*Avis au lecteur*, mis à la tête de la seconde édition de son Optique, en 1717, il s'en explique ainsi : « Pour qu'on ne pense pas que je « place la gravité parmi les propriétés essentielles des « corps, j'ai fait de sa cause l'objet d'une question : je dis « d'une *question*, car je ne regarde point cette cause « comme une chose établie. » Ainsi à s'en tenir à l'autorité de Newton, l'existence de cet éther n'est point un fait prouvé, mais un fait sur lequel il faut interroger l'expérience : et je n'ai jamais ouï dire que, depuis Newton, rien de nouveau ait été produit en sa faveur.

« Mais, dit le docteur Hartley, si l'existence de l'éther « et de ses propriétés manque de preuves directes, on « ne peut nier qu'il n'explique un grand nombre de « phénomènes, ce qui est une preuve indirecte. » Il n'est point d'hypothèse inventée par un homme d'esprit, qui n'ait pour elle cette sorte d'évidence; les tourbillons de Descartes, les sylphes et les gnomes de Pope, servent aussi à expliquer un grand nombre de phénomènes.

Quand un homme, à force de labeur et d'esprit, est parvenu à réduire une hypothèse en système, il prend pour cette hypotèse une affection qui peut égarer le meilleur jugement. Hartley en offre un exemple frappant. Dans sa préface, il donne une pleine approbation à la méthode philosophique recommandée et suivie par Newton; mais ayant une fois dévié de cette méthode dans la pratique, il est à la fin amené à justifier cette déviation en théorie et à présenter des arguments en faveur d'une méthode diamétralement opposée. « Nous admettons la clef d'un chiffre, « dit-il, quand elle explique complètement le chiffre. » Je réponds que pour trouver la clef d'un chiffre, il faut une intelligence égale ou supérieure à celle qui est nécessaire

pour l'inventer; cet exemple sera donc concluant, si le philosophe, qui entreprend de déchiffrer la nature par des hypothèses, égale ou surpasse en intelligence l'Auteur de la nature. On a souvent porté le défi aux partisans des hypothèses de citer une seule découverte dans les ouvrages de la nature, qui ait été faite par la méthode des hypothèses; si l'on pouvait en citer, il en faudrait conclure que Bacon et Newton ont fait grand tort à la philosophie, en s'élevant contre cette méthode; mais si l'histoire de la science n'en offre point d'exemples, nous devons déclarer avec ces grands hommes, que tout système qui prétend expliquer les phénomènes de la nature par des hypothèses ou des conjectures, est faux et illégitime, et n'est propre qu'à flatter notre orgueil par l'opinion trompeuse que nous savons ce que nous ignorons.

L'auteur nous dit, « qu'une hypothèse qui explique un « grand nombre de faits, sert à classer ces faits dans un « ordre convenable, à en suggérer de nouveaux, et à faire « des *experimenta crucis* pour l'utilité de ceux qui vien- « dront après nous. »

Qu'on emploie les hypothèses à quelques-uns de ces usages si elles peuvent s'y prêter, qu'elles suggèrent des expériences, qu'elles dirigent nos recherches, nous y consentons; mais que l'on consente aussi à ce qu'une induction rigoureuse soit le seul principe de notre conviction.

Aux yeux de l'auteur la règle de *fausse position* est un exemple qui prouve d'une manière remarquable comment on peut être conduit avec précision et certitude à une conclusion vraie, en partant d'une hypothèse. « Il est de « l'essence de l'algèbre, dit-il, de procéder par voie de « supposition. »

Cela est vrai; mais cela n'autorise nullement l'emploi

des hypothèses dans l'explication des phénomènes naturels. Quand on cherche un nombre ou une quantité quelconque inconnus qui doivent remplir certaines conditions, on peut les trouver d'une manière scientifique par la règle de fausse position ou par l'analyse algébrique; et lorsqu'ils sont trouvés, on peut démontrer synthétiquement qu'ils sont le nombre ou la quantité cherchés, parce qu'ils remplissent toutes les conditions requises. Mais autre chose est de trouver une quantité qui doit satisfaire à des conditions données, autre chose de découvrir les lois par lesquelles il a plu à Dieu de gouverner le monde et de produire les phénomènes qui tombent sous notre observation. Nous n'accorderons quelque force à cet argument, que quand on nous montrera que la cause d'un phénomène naturel a été ou peut être déterminée, comme l'est une quantité inconnue par la règle de fausse position ou par l'analyse algébrique; et je crains fort que cela n'arrive point, avant cette heureuse époque prédite par Hartley, « où les générations « futures réduiront toute espèce de preuves et de recher- « ches au pied des mathématiques; où les dix catégories « d'Aristote, et les quarante *genres suprêmes* de l'évêque « Wilkin ne formeront plus qu'une seule catégorie et un « seul genre, *la quantité*, et où les mathématiques, la « logique, l'histoire naturelle, l'histoire civile, la phi- « losophie naturelle et toutes les philosophies possibles « coïncideront *omni ex parte.* »

Depuis que Newton a posé les règles qui doivent nous guider dans la recherche des lois de la nature, beaucoup de philosophes s'en sont écartés dans la pratique; peut-être même en est-il peu qui leur aient accordé le respect qu'elles méritent; mais elles ont obtenu une approbation générale, comme étant parfaitement fondées

en raison, et indiquant le seul chemin qui puisse conduire à la connaissance des ouvrages de la nature. Le docteur Hartley est le seul auteur, à ma connaissance, qui les ait attaquées et qui ait pris la peine de chercher des arguments en faveur de la méthode discréditée de l'hypothèse.

La seconde qualité qu'exige Newton dans les causes assignées aux phénomènes naturels, c'est d'être suffisantes pour les expliquer. C'est par les vibrations et les vibratiuncules de la substance médullaire des nerfs et du cerveau que Hartley prétend expliquer toutes nos sensations, toutes nos idées, et en général toutes les opérations de notre esprit; voyons en peu de mots jusqu'à quel point elles suffisent au rôle qu'il leur impose.

Ce serait être injuste envers Hartley, que de le croire matérialiste; il expose ses sentiments avec beaucoup de candeur, et il ne faut point les étendre plus loin que ses expressions ne les conduisent. Il résulte pour lui, de sa théorie, que si la matière pouvait éprouver les plus grossières sensations, elle pourrait s'élever à toute l'intelligence dont l'esprit de l'homme est doué; il croit que sa théorie renverse tous les arguments en faveur de l'immatérialité de l'ame, tirés de la subtilité de nos sens internes et de nos facultés rationnelles; mais il ne prend pas sur lui de décider si la matière est ou non susceptible de sensation; il reconnaît même, que la matière et le mouvement, avec quelque habileté qu'on les analyse et qu'on en raisonne, ne rendent toujours que de la matière et du mouvement; et, en conséquence, il désavoue toute interprétation qui tendrait à le ranger parmi les adversaires de l'immatérialité de l'ame.

On aurait donc tort de voir dans sa théorie des vibrations une véritable explication de nos sensations. Il serait

en effet bien ridicule de soutenir que le mouvement doit nécessairement produire de la pensée, ou que les vibrations des nerfs doivent en produire plutôt que les oscillations du pendule. Le docteur Hartley repousse cette opinion; il ne faut pas la lui imputer. Tout ce qu'il prétend, c'est que dans la constitution humaine, il y a une certaine connexion entre les vibrations de la substance médullaire des nerfs et du cerveau, et les pensées de l'esprit; en sorte que les pensées dépendent entièrement des vibrations, et que chaque espèce de pensée dans l'esprit est la suite d'une vibration ou vibratiuncule correspondante dans les nerfs et le cerveau; nos *sensations* naissent des vibrations, nos *idées* des vibratiuncules, et, sous ces deux noms, il comprend toutes les opérations de l'esprit.

Mais quelle preuve attendre de cette connexion entre les vibrations et la pensée, quand l'existence des vibrations est encore une hypothèse? Il est impossible que la connexion de ces deux choses soit mieux démontrée que leur existence; car, si de l'aveu de l'auteur, nous ne pouvons inférer l'existence des pensées de l'existence des vibrations, il n'est pas moins évident que nous ne pouvons inférer l'existence des vibrations de l'existence des pensées. Il faut donc que l'existence des deux choses soit connue, pour que nous puissions connaître leur connexion. Or, nous avons, pour croire à l'existence de nos pensées, l'évidence de la conscience, genre d'évidence que l'on n'a jamais révoqué en doute; mais quant à l'existence des vibrations dans la substance médullaire des nerfs et du cerveau, personne ne nous en a donné jusqu'ici la moindre preuve.

Tout ce que nous pouvons donc attendre de cette hypothèse, c'est qu'en considérant les vibrations d'une manière abstraite, nous les trouvions susceptibles, en espèces

et en degrés, d'une variété, correspondant si exactement avec la variété de nos pensées, qu'une connexion entre ces deux choses soit au moins plausible par-là. Si l'on trouvait un parallélisme parfait entre les divisions et les subdivisions réelles de la pensée, et les divisions et les subdivisions possibles des vibrations, cela donnerait à l'hypothèse de leur connexion ce genre de vraisemblance que nous avons coutume de demander même aux fictions avouées. Mais cette correspondance n'existe pas.

Car, sans parler de toutes ces pensées et de toutes ces opérations, que l'auteur comprend sous le nom d'*idées*, et qu'il croit liées avec les vibratiuncules; sans parler de la perception des objets extérieurs, qu'il enveloppe sous le nom de *sensations;* sans parler enfin des sensations intérieures, qui accompagnent nos passions et nos affections, si nous nous bornons aux sensations que nous devons uniquement à nos sens, il est impossible de percevoir aucune correspondance entre leurs variétés en espèces et en degrés, et celles dont on peut supposer que les vibrations sont susceptibles.

Nous avons cinq sens, et les sensations que nous devons à chacun d'eux n'ont rien de commun entr'elles. De plus, à l'exception peut-être du sens de l'ouïe, il n'y en a aucun qui ne nous en procure un très-grand nombre qui diffèrent non-seulement en degré, mais encore en nature. Combien d'espèces de saveurs et d'odeurs, toutes susceptibles de tous les degrés, depuis le plus fort au plus faible ? il en est de même du chaud et du froid, de la rudesse et du poli, de la dureté et de la mollesse, de la peine et du plaisir, toutes sensations du toucher qui diffèrent l'une de l'autre en nature, et qui sont susceptibles chacune d'une variété infinie de degrés; les sons sont graves et aigus, sourds et éclatants avec les mêmes différen-

ces de degrés; enfin il y a bien plus de couleurs que nous n'avons de termes pour les nommer. Où trouverons-nous, je le demande, des variétés de vibrations correspondant à toutes ces variétés des seules sensations extérieures?

Je ne connais que deux qualités de vibrations dans un milieu élastique uniforme; elles peuvent être rapides ou lentes à divers degrés, et elles peuvent être fortes ou faibles à divers degrés; or, je ne puis trouver une division de nos sensations, qui corresponde avec cette division des vibrations. Si nous n'avions d'autres sensations que celles de l'ouïe, la théorie pourrait suffire; on dirait que les sons aigus ou graves répondent aux vibrations rapides ou lentes; et les sons doux ou éclatants aux vibrations faibles ou fortes. Mais si un seul sens épuise ainsi toutes les vibrations, où en trouverons-nous pour les sensations sans nombre de la vue, de l'odorat, du goût et du toucher?

Hartley s'est efforcé de créer dans les vibrations deux autres différences; elles varient, dit-il, selon la partie du cerveau qu'elles affectent la première, et selon la direction particulière qu'elles peuvent prendre en entrant par tel ou tel nerf. Mais ces deux différences ne semblent ajoutées que pour faire nombre; car, si nous ne nous trompons, les vibrations, dans une substance élastique uniforme, se distribuent sur toute la surface et dans toutes les directions; cependant, soyons généreux, accordons à Hartley quatre espèces de vibrations, et dans chacune autant de degrés qu'il lui plaira; lui ou quelqu'autre pourra-t-il réduire toutes nos sensations à quatre espèces? Nous avons cinq sens, et chacun d'eux nous donne une diversité de sensations plus que suffisante, pour épuiser toutes les nuances que nous sommes capables d'imaginer dans les vibrations.

Hartley comprenait bien lui-même la difficulté de trouver des vibrations qui correspondissent à toutes les variétés de nos sensations, et pour la résoudre, l'étendue de ses connaissances en physiologie et en pathologie ne pouvait lui être que d'un faible secours. Aussi est-il souvent réduit à la nécessité d'entasser supposition sur supposition et conjecture sur conjecture, pour donner quelque vraisemblance à son hypothèse: encore semble-t-il oublier qu'il ne doit pas employer, dans l'explication des sensations d'un sens, les vibrations déjà mises en réquisition pour expliquer celles d'une autre.

Par les vibrations de l'air, les philosophes ont rendu compte jusqu'à un certain point des sensations de l'ouïe. Mais d'abord ces vibrations existent réellement; ensuite elles s'accordent parfaitement avec les phénomènes les plus remarquables du son. Nous ne savons pas, à la vérité, comment d'une vibration quelconque résulte la sensation du son : c'est un fait qui se résout dans la volonté de Dieu ou dans quelque cause tout-à-fait inconnue; mais nous savons que le son est éclatant ou sourd, selon que la vibration est forte ou faible; nous savons que le son est aigu ou grave, selon que la vibration est rapide ou lente; nous sommes en état de dire quel rapport de vibrations simultanées produit l'harmonie ou la discordance, et quel rapport de vibrations successives produit la mélodie. toutes ces connexions sont l'ouvrage du Créateur et non l'invention des hommes. Cette théorie ne repose donc point sur des conjectures, mais sur une induction suffisante ; l'explication qu'elle donne des sons est donc philosophique, quoique peut-être il reste bien des choses que nous ne pouvons expliquer, et dont les causes demeurent inconnues.

Si, pour expliquer toutes nos sensations par des vibra-

tions dans la substance médullaire des nerfs et du cerveau, on avait de pareils faits à citer, cette explication mériterait de tenir une place dans la saine philosophie; mais quand on nous parle de vibrations dans une substance, sans qu'aucun homme ait jamais pu prouver que cette substance éprouvât des vibrations ou qu'elle fût susceptible d'en éprouver; quand on se sert de ces vibrations imaginaires pour expliquer toutes nos sensations, quoiqu'on ne puisse voir aucune correspondance entre la diversité des unes et celles des autres; les connexions admises dans un pareil système, sont des créations de l'imagination humaine et non l'œuvre de la divinité.

Les rayons lumineux produisent une impression sur le nerf optique, mais ils n'en produisent aucune sur les nerfs acoustiques ou olfactifs; les émanations des corps font une impression sur les nerfs olfactifs, mais elles n'en font aucune sur les nerfs optiques ou acoustiques; les vibrations de l'air agissent sur le nerf acoustique, mais elles laissent insensibles les nerfs optiques ou olfactifs; personne n'a jamais pu donner une ombre de raison de ces phénomènes. Puisqu'il en est ainsi, ne serait-il pas mieux d'avouer que nous ignorons la nature de toutes ces impressions produites sur les nerfs et le cerveau dans la perception, que d'enivrer notre orgueil de la chimère d'une science que nous ne possédons pas, et de corrompre la philosophie par le mélange illégitime des hypothèses.

CHAPITRE IV.

FAUSSES CONSÉQUENCES TIRÉES DES IMPRESSIONS SENSIBLES QUI ACCOMPAGNENT LA PERCEPTION.

Il y a eu chez les anciens, aussi bien que chez les modernes, des philosophes qui ont regardé l'homme comme un fragment de matière si curieusement organisé, que les impressions des objets extérieurs suffisent pour produire en lui la sensation, la perception, le souvenir et toutes les autres opérations dont nous avons conscience. Ils ont été conduits à cette opinion extravagante, en observant le rapport constant établi par l'auteur de la nature entre les impressions sensibles, et la perception des objets extérieurs qui les causent; cette coïncidence leur a fait croire que les impressions sont la véritable cause, la cause efficiente de la perception qui vient à la suite.

Mais, parce que deux choses s'accompagnent constamment, a-t-on le droit d'en conclure que l'une est la cause de l'autre? ce serait raisonner bien mal. Le jour et la nuit se succèdent constamment depuis le commencement du monde, et cependant personne n'a la folie d'en conclure que le jour est la cause de la nuit, ou la nuit la cause du jour. Au fait, rien n'est plus absurde que d'imaginer qu'un mouvement ou une modification quelconque de la matière peut produire la pensée.

Si l'on nous parlait d'un télescope si parfait qu'il eût la faculté de voir; d'une galerie si sonore qu'elle eût celle d'entendre; d'un secrétaire si artistement construit

qu'il pût se souvenir; d'une machine si délicate qu'elle éprouvât de la douleur lorsqu'on la touche; de pareilles absurdités choquent trop le sens commun, pour qu'elles trouvassent crédit même parmi des sauvages. Cependant la supposition que l'impression des objets extérieurs sur la machine du corps peut être la cause efficiente de la pensée et de la perception n'est pas moins ridicule.

Laissons donc cette conséquence qui ne mérite pas d'être discutée. Il en est une autre qui a été généralement admise par les philosophes et qui consiste à supposer que dans la perception il se fait une impression sur l'esprit aussi bien que sur l'organe, les nerfs et le cerveau. Aristote soutenait, comme nous l'avons déjà vu, que la forme ou image de l'objet perçu pénètre par les organes et vient frapper l'esprit; Hume donne le nom d'*impressions* à toutes les perceptions, à toutes les sensations, et même aux objets que nous percevons; Locke affirme positivement que les idées des objets extérieurs sont produites en nous par impulsion; « car, dit-il, nous ne concevons pas que les corps puissent agir d'une autre manière. » Il est cependant juste d'observer que Locke a rétracté cette opinion dans sa première lettre à l'évêque de Worcester, et promis de rectifier ce passage dans la prochaine édition de son livre; mais, soit oubli de sa part ou négligence de celle de l'imprimeur, le passage est resté dans toutes les éditions subséquentes.

Il n'est pas de préjugé plus naturel à l'homme que celui qui assimile les opérations de l'esprit à celles du corps; aussi, de ce que les corps sont toujours mis en mouvement par quelque impulsion ou impression faite sur eux par les corps contigus, n'a-t-on pas manqué de conclure que la pensée et la perception sont produites dans

l'esprit par quelque impression ou impulsion d'objets en contact avec lui. Et véritablement si nous nous formons de l'esprit la même idée qu'Homère se formait de ses dieux qui recevaient des coups de lance et d'épée, nous pouvons comprendre ce que veulent dire ces mots *impressions faites sur l'esprit par un corps;* mais si nous concevons que l'esprit soit immatériel, comme nous en avons, je crois, de très-fortes preuves, nous éprouverons quelque difficulté à leur assigner une signification.

L'expression *impressions sur l'ame* est admise dans un sens figuré, comme nous l'avons déjà remarqué au commencement de cet ouvrage; mais alors il s'agit toujours de choses qui excitent en nous un vif intérêt. Dire qu'un objet, que nous voyons avec une parfaite indifférence, fait *impression* sur notre esprit, c'est mal parler, ce me semble; si les philosophes veulent tout uniment dire par-là que nous voyons cet objet, à quoi bon inventer une phrase impropre pour traduire un fait que chacun sait si bien exprimer correctement?

Mais il est aisé de juger par la manière dont les philosophes modernes emploient cette expression, qu'elle ne désigne point dans leurs écrits la simple perception d'un objet, mais bien la manière même dont s'opère cette perception. Ils pensent que l'objet perçu agit sur l'esprit à peu près comme un corps agit sur un autre corps c'est-à-dire en faisant impression sur lui; ils supposent que dans cette impression l'esprit est purement passif, et que l'objet produit en lui un certain effet. Or c'est là une hypothèse qui choque le sens commun, et que nous ne sommes point tenus d'admettre sans preuve.

Quand je regarde le mur de ma chambre, le mur n'agit point du tout et n'est point capable d'agir; le fait de le percevoir est un acte ou une opération qui se passe en

moi : voilà la notion la plus simple de la perception, et la manière dont elle est exprimée dans toutes les langues, prouve qu'elle est commune à tous les hommes.

Le vulgaire ne s'inquiète point de savoir comment il perçoit les objets; il exprime ce dont il a conscience, et il l'exprime avec justesse. Mais la curiosité des philosophes ne leur permet point de s'arrêter là; la similitude qu'ils imaginent entre le mouvement d'un corps et le changement qui s'opère dans l'esprit par la perception, leur persuade qu'il faut bien que l'esprit reçoive quelque impulsion ou impression pour percevoir, comme il faut que les corps en reçoivent pour se mouvoir : cette analogie leur semble d'autant plus forte que la perception ne s'accomplit en effet que par le moyen de certaines impressions sur les organes des sens, les nerfs et le cerveau. Mais il faut remarquer que c'est précisément la nature des corps, de ne pouvoir changer d'état que par l'action de quelque force étrangère, et que telle n'est point la nature de l'esprit; tout ce que nous en savons prouve au contraire qu'il est essentiellement vivant et actif, et qu'il est doué de la faculté de percevoir, dans certaines limites déterminées par les lois de la nature.

Ainsi donc de deux choses l'une; ou cette phrase *les impressions faites sur l'esprit par les objets extérieurs dans la perception*, est une phrase impropre et qui n'a point de sens distinct, ou bien elle n'exprime qu'une hypothèse destituée de preuves. Par conséquent tout en accordant que dans la perception, il y a impression sur l'organe des sens, sur les nerfs et sur le cerveau, nous n'admettons pas que l'objet fasse une impression sur l'esprit.

Les philosophes ont tiré des impressions faites sur le cerveau dans la perception une autre conséquence qui ne me paraît pas plus solide, quoiqu'elle ait été presque

généralement adoptée. Ils supposent que ces impressions produisent sur le cerveau des images de l'objet perçu, et que l'ame qui y est logée comme dans une salle d'audience, ne perçoit réellement que ces images et ne connaît l'objet que par elles. Cette manière de concevoir la perception comme une opération médiate, qui ne s'accomplit que par l'entremise de certaines images introduites par les sens, paraît être la plus ancienne hypothèse élevée pour l'expliquer et semble, sauf quelques modifications, avoir conservé jusqu'à présent toute son autorité.

Aristote, comme nous l'avons déjà observé, soutenait que les espèces, images, ou formes des choses extérieures, viennent de l'objet s'imprimer dans l'ame. Les disciples de Démocrite et d'Épicure en disaient autant de certaines émanations d'une matière subtile, qu'ils supposaient également détachées des objets et introduites dans l'esprit.

Selon Aristote tout objet de l'entendement entre d'abord par les sens; ce sont des images grossières que les facultés de l'esprit épurent et spiritualisent, au point qu'elles deviennent à la fin l'objet des sciences les plus sublimes et les plus abstraites. Platon, d'un autre côté, faisait très-peu de cas des connaissances que nous acquérons par les sens; il pensait qu'elles ne méritent pas le nom de *connaissances* et qu'elles ne peuvent être le fondement d'aucune science, parce que tous les objets des sens sont individuels et dans une constante fluctuation. Selon lui, la science ne peut avoir pour objet que les idées éternelles et immuables, qui ont précédé l'existence des choses et qui ne sont point sujettes au changement. Ainsi les systèmes des deux philosophes différaient essentiellement. La doctrine des idées éternelles et immuables,

que Paton avait empruntée à l'école de Pythagore, était absolument rejetée par Aristote, qui posait comme axiome, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens.

Mais, malgré cette grande différence, les deux systèmes pouvaient s'accorder sur la manière dont nous percevons les objets par le ministère des sens. Cette harmonie me semble même très-probable; car Aristote, autant que je puis savoir, ne dit nulle part que la doctrine des images ou espèces sensibles lui soit propre, ni qu'elle diffère de celle de son maître; et Platon, de son côté, dans le septième livre de sa République, compare la situation de l'esprit dans la perception, à celle d'une personne qui, placée dans une caverne obscure et profonde où la lumière ne pénétrerait que par une petite ouverture, ne verrait pas les objets eux-mêmes, mais seulement leur ombre.

Il paraît donc que les Pythagoriciens et les Platoniciens s'accordaient avec les Péripatéticiens dans cette opinion générale, que l'esprit ne perçoit les objets extérieurs que par l'intermédiaire de certaines images qui les lui représentent, comme les ombres les représentent aux yeux dans la caverne obscure.

On trouve chez les anciens une grande diversité d'opinions sur le siége de l'ame. Depuis que les progrès de l'anatomie ont fait connaître que les nerfs sont les instruments de la perception et des sensations qui l'accompagnent et qu'ils aboutissent au cerveau, les philosophes ont généralement pensé que le cerveau est le siége de l'ame, qu'elle perçoit les images qui y sont apportées, et qu'elle ne connaît les objets extérieurs que par le moyen de ces images.

Descartes, observant que toutes les parties du cerveau sont doubles, à l'exception de la glande pinéale qui est

simple, et persuadé d'ailleurs que l'ame doit avoir un siége, fixa dans cette glande son habitation, et lui fit apporter par les esprits animaux la notion de tous les objets qui affectent les sens.

D'autres n'ont point voulu la resserrer dans une habitation si étroite; ils lui ont assigné pour demeure ou le cerveau tout entier, ou une partie du cerveau qu'ils appellent le *sensorium*. Newton lui-même est favorable à cette opinion, quoiqu'il ne la propose que sous la forme d'une question, et avec cette modestie qui ne le distingue pas moins que l'élévation et l'étendue de son génie. « Le « *sensorium* des animaux, dit-il, n'est-il pas le lieu où est « présente la substance qui sent, et où les espèces sensibles « des choses sont apportées à travers les nerfs et le cer- « veau, afin qu'elles y soient perçues par l'esprit présent en « ce lieu-là? Et n'y a-t-il pas un être incorporel, vivant, « intelligent, présent partout, qui, dans l'espace infini, « comme dans un *sensorium* qui lui est propre, perçoit « intimement et comprend parfaitement les choses elles- « mêmes comme lui étant présentes; tandis que le prin- « cipe qui pense en nous, ne perçoit dans son petit *senso-* « *rium* que les images de ces choses qui lui parviennent « par les organes des sens? »

Son ami, le docteur Samuel Clarke, adoptait le même sentiment avec plus de confiance. Dans ses lettres à Leibnitz, nous lisons les passages suivants : « Si l'ame n'était « pas présente aux images des choses dont elle a la per- « ception, il ne serait pas possible qu'elle les perçût; une « substance vivante ne peut percevoir que là où elle est « présente, soit les choses elles-mêmes comme Dieu « perçoit l'univers, soit les images des choses comme « l'homme les perçoit dans son *sensorium*. Il est aussi « impossible qu'une chose agisse ou éprouve une action

« là où elle n'est pas, qu'il l'est qu'elle soit où elle n'est « pas. Nous sommes sûrs que l'ame ne peut percevoir ce « qui ne lui est pas présent, parce que nous sommes sûrs « que rien ne peut agir, ni éprouver une action là où il « n'est pas. »

Quoique le plus souvent Locke donne lieu de croire qu'il regarde les idées ou images, qui sont selon lui les objets immédiats de la perception, comme imprimées dans l'esprit même, il les place cependant quelquefois dans le cerveau, où elles sont perçues par l'esprit qui y réside. « Il y a des idées, dit-il, qui ne peuvent avoir « accès dans l'ame que par un seul sens; et si les organes « ou nerfs, qui, après avoir reçu ces impressions de « dehors, les portent au cerveau qui est pour ainsi dire « la chambre d'audience où elles se présentent à l'ame, « viennent à être détraqués, ensorte qu'ils ne puissent « point exercer leur fonctions, elles ne sauraient y être « admises par quelque fausse porte [1].

« Il me semble, dit-il ailleurs, qu'il arrive toujours du dé- « chet dans toutes nos idées, dans celles-là mêmes qui sont « gravées le plus profondément. Les images tracées dans « notre esprit sont peintes avec des couleurs légères. De « savoir si le tempérament du cerveau produit cette dif- « férence, que dans les uns il conserve comme le marbre « les traces qu'il a reçues, en d'autres comme une pierre « de taille, et en d'autres à-peu-près comme une couche « de sable, c'est ce que je ne prétends pas examiner [2]. »

D'après ces passages et beaucoup d'autres, il est évident que Locke croyait qu'il y a des images des objets extérieurs portées au cerveau: mais on ne voit pas aussi clairement s'il pensait avec Descartes et Newton, que

[1] *Essais*, liv. II, chap. III, § 1.
[2] *Ibid.*, liv. II, chap. X, § 5.

ces images sont dans le cerveau et que l'esprit qui y est présent les y perçoit, ou s'il admettait qu'elles s'impriment dans l'esprit lui-même.

Il y a maintenant, dans cette hypothèse, trois choses qui méritent d'être examinées, parce qu'elles forment la base sur laquelle elle repose, et que si une seule des trois manque elle-même de fondement, toute l'hypothèse s'évanouit avec elle. La première, est de savoir si l'ame a son siége, ou comme Locke le dit, sa chambre d'audience dans le cerveau; la seconde, s'il se forme dans le cervêau des images de tous les objets sensibles; la troisième, enfin, si l'ame ou l'esprit perçoit ces images dans le cerveau, et ne connaît les objets extérieurs que par leur intermédiaire.

Le premier point, que l'ame a son siége dans le cerveau, n'est certainement pas si clairement établi, que l'on puisse avec sécurité s'en servir comme d'une base, pour élever dessus d'autres principes. On a émis diverses opinions et beaucoup disputé sur le lieu des esprits. Ont-ils un lieu? et s'ils en ont un, comment le remplissent-ils? Agiter de pareilles questions, c'est combattre dans les ténèbres. Aussi, après des siècles de controverses, les philosophes raisonnables les ont abandonnées comme inaccessibles aux facultés de l'esprit humain.

Quant au second point, nous prendrons sur nous d'affirmer qu'il n'est ni prouvé, ni probable qu'il existe dans le cerveau des images d'aucun des objets sensibles, et qu'à l'égard du plus grand nombre ces mots sont absolument vides de sens.

Nous n'avons pas la moindre preuve que l'image d'un seul objet extérieur se forme dans le cerveau. Le cerveau a été disséqué une infinité de fois par les plus habiles anatomistes; chacune de ses parties a été examinée à

l'œil nu, et avec le secours du microscope; on n'y a jamais rien trouvé qui ressemblât à des images. Aussi bien, le cerveau, qui est une substance médullaire molle et humide, paraît la chose la moins propre qu'on puisse imaginer pour recevoir ou conserver des images.

Mais comment ces images se forment-elles, et d'où viennent-elles? Locke nous dit que les organes et les nerfs les apportent du dehors; mais c'est là précisément l'hypothèse des *espèces sensibles* d'Aristote, que les philosophes modernes ont pris tant de peine à réfuter, et qui est certainement une des parties les plus inintelligibles du système péripatéticien. Ceux qui considèrent les *espèces* qu'on fait partir de l'objet et pénétrer par les organes des sens comme des absurdités scholastiques depuis long-temps bannies de la science, ne peuvent guère se dispenser d'en exiler avec elles les images dans le cerveau. Ce qu'on ne trouve dans aucun auteur, c'est l'ombre d'une preuve qui démontre que l'image d'un objet extérieur soit jamais entrée par les organes des sens.

Que les objets extérieurs produisent une impression sur les organes des sens et par eux sur les nerfs et le cerveau, c'est un fait incontestable; mais que ces impressions ressemblent aux objets qui les causent, tellement qu'on puisse les appeler les images de ces objets, rien ne le fait présumer. Toutes les hypothèses qu'on a imaginées montrent l'impossibilité d'une telle ressemblance: ni les mouvements des esprits animaux, ni les vibrations des fibres élastiques, ni celles de l'éther élastique, ni celles enfin des particules infiniment petites des nerfs ne peuvent ressembler aux objets qui les excitent.

Nous savons que dans la vision, les rayons lumineux forment au fond de l'œil une image de l'objet visible; mais nous savons aussi que cette image ne saurait par-

venir au cerveau, puisque le nerf optique est opaque, comme tout ce qui l'environne, et impénétrable aux rayons de la lumière; l'œil est en outre le seul de nos organes où il se forme de pareilles images.

Observons d'ailleurs que, si par rapport à quelques-uns des objets sensibles, nous comprenons ce que l'on entend par leur image imprimée sur le cerveau, par rapport au plus grand nombre la phrase est absolument inintelligible et dépourvue de sens. Nous comprenons ce que serait l'image de la figure des objets visibles dans le cerveau; mais comment concevoir l'image de leur couleur, dans un lieu où règne l'obscurité la plus absolue? Quant aux autres qualités sensibles, on ne peut même comprendre ce que l'on veut dire par leur image; qu'on m'explique ce que signifie l'image du chaud et du froid, l'image du dur et du mou, l'image d'un son, d'une odeur, d'une saveur? le mot *image* appliqué à ces qualités, n'a aucune espèce de sens. Quelle force peut donc avoir l'hypothèse qui admet que les images de tous les objets sensibles sont imprimées sur le cerveau, après y avoir été introduites par le canal des organes et des nerfs?

Cette hypothèse admet en troisième lieu que l'esprit perçoit les images dans le cerveau et ne connaît les objets extérieurs que par leur intermédiaire. Cette perception est aussi probable que l'existence des images qui en seraient l'objet. Si nos facultés de perception ne sont pas entièrement trompeuses, les objets que nous percevons ne sont pas dans notre cerveau, mais hors de nous; loin de percevoir des images dans le cerveau, nous ne percevons point notre cerveau lui-même; et jamais nous n'aurions su que nous en avons un, si les dissections anatomiques ne nous avaient appris que cet organe est une partie constituante du corps humain.

Résumons ce que nous avons dit des organes de la perception, et des impressions faites sur les nerfs et le cerveau. C'est une loi de notre nature, établie par la volonté de Dieu, que nous ne percevons les objets extérieurs que par le moyen des organes qu'il nous a donnés à cette fin; mais ce ne sont pas ces organes qui perçoivent. L'œil est l'organe de la vue, mais il ne voit pas; un télescope est un organe artificiel de la vue, l'œil en est l'organe naturel, mais il voit tout aussi peu que le télescope. Nous savons comment l'œil forme sur la rétine une image de l'objet visible; mais nous ne savons pas comment cette image nous fait voir l'objet: et nous n'aurions jamais su même qu'elle est nécessaire à la vision, si la science ne nous l'avait appris. Nous n'avons pareillement aucune raison qui nous explique pourquoi l'image sur la rétine est suivie de la vision, pendant qu'une semblable image sur toute autre partie du corps, ne produit rien de pareil.

C'est aussi une loi de notre nature, que nous ne percevons aucun objet extérieur, à moins que certaines impressions ne soient produites par l'objet sur l'organe, et par le moyen de l'organe sur les nerfs et le cerveau. Mais la nature de ces impressions nous est absolument inconnue, et quoique la volonté du Créateur en ait fait la condition de la perception, il ne paraît pas qu'il existe naturellement, de la perception à elles, aucune dépendance nécessaire, et encore bien moins qu'elles puissent en être la cause efficiente véritable. Nous percevons, parce que Dieu nous a donné la faculté de percevoir, et non parce que les objets produisent sur nous des impressions; nous ne percevons rien sans ces impressions, parce que notre Créateur a limité et circonscrit notre faculté de percevoir, par certaines lois qu'il a plu à sa sagesse d'éta-

blir, et qui convenaient au rang que nous occupons dans la création.

CHAPITRE V.

DE LA PERCEPTION.

En traitant des impressions faites sur nos organes dans la perception, nous procédons sur des faits empruntés à l'anatomie et à la physiologie, et attestés par le témoignage des sens ; mais en abordant la perception elle-même, qui est purement un acte de l'esprit, nous devons invoquer une autre autorité. Les opérations de notre esprit ne nous sont point révélées par les sens, mais par la conscience, dont l'autorité n'est ni moins certaine, ni moins irrésistible.

Cependant pour acquérir une notion distincte de quelques-unes des opérations de notre esprit, ce n'est pas assez d'en avoir la conscience, car tous les hommes l'ont; il faut encore les observer avec attention quand elles ont lieu, et y réfléchir avec soin quand elles sont récentes encore et présentes à la mémoire. Il est nécessaire de contracter, par un exercice fréquent, l'habitude de cette attention et de cette réflexion. A l'appui des faits que j'aurai occasion d'exposer sur ce sujet, je ne puis donc en appeler qu'à la pensée du lecteur, et lui demander si ces faits ne sont pas conformes à ceux dont il a lui-même conscience.

Si nous examinons cet acte de l'esprit que nous appelons la *perception* d'un objet extérieur, nous trouve-

rons dans cet acte trois choses ; 1° quelque conception ou notion de l'objet perçu ; 2° une conviction irrésistible et une croyance ferme de son existence actuelle ; 3° cette conviction et cette croyance sont immédiates et non l'effet du raisonnement.

1° Il est impossible de percevoir sans avoir quelque conception ou notion de ce que l'on perçoit. Nous pouvons, à la vérité, concevoir un objet que nous ne percevons pas ; mais quand nous percevons un objet, nous avons nécessairement de lui quelque conception, et nous en avons ordinairement une notion plus nette et plus vive quand nous le percevons, que quand nous nous le rappelons ou l'imaginons. Cependant même dans la perception, la notion que nos sens nous donnent, peut être plus ou moins claire, plus ou moins distincte.

Ainsi nous voyons plus distinctement les objets qui sont près de nous que les objets éloignés, et ceux-ci plus distinctement sous un ciel serein que sous un ciel nébuleux ; un objet indistinctement saisi avec l'œil nu nous devient parfaitement visible à l'aide du microscope ; tout ce qui nous environne s'obscurcit peu à peu à mesure que la lumière du jour s'affaiblit, et, de degrés en degrés, disparaît enfin dans les ténèbres. Ce que nous disons des objets de la vue s'applique si aisément aux objets des autres sens, que le lecteur lui-même en fera sans peine l'application.

Dans un sujet si familier à toutes les personnes capables de réflexion, il est seulement à-propos de faire observer que la notion d'un objet, telle que les sens la donnent, ne doit pas être confondue avec la notion plus scientifique qu'un homme dont l'intelligence est développée peut s'en former, en réfléchissant sur les propriétés de cet objet, sur ses diverses parties, et sur leurs rap-

ports entr'elles et avec le tout. Ainsi l'idée qu'un enfant se fait d'un tournebroche, n'est point identique à celle que s'en fait un homme, qui comprend la construction de cette machine, et qui saisit le rapport des parties entr'elles et avec le tout. Cependant l'enfant voit le tournebroche et chacune de ses parties aussi bien que l'homme; l'enfant en a donc toute l'idée que la vue peut en donner: ce qu'il y a de plus dans la notion de l'homme raisonnable, dérive d'autres facultés que nous décrirons plus tard. Si nous plaçons ici cette observation, c'est afin qu'on ne confonde pas les opérations de plusieurs facultés de l'esprit qui, agissant constamment ensemble quand nous sommes parvenus à l'âge de raison, courent le risque d'être identifiées en une seule.

2° Dans la perception nous n'avons pas seulement une notion plus ou moins distincte de l'objet perçu, nous avons encore une croyance et une conviction irrésistible de l'existence de cet objet; du moins en est-il toujours ainsi, quand nous sommes certains que nous le percevons; mais notre perception peut être si faible et si indistincte, qu'elle nous laisse douter si elle est réelle. Ainsi quand à la chute du jour une étoile commence à briller, on peut pendant un certain temps croire qu'on la voit sans en être assuré, jusqu'à ce que la perception acquière quelque force et quelque continuité; de même lorsqu'un vaisseau paraît à l'extrémité de l'horizon, nous pouvons d'abord douter si nous le percevons réellement; mais dès que la perception devient nette et continue, nous ne doutons plus de sa réalité; et dès que la réalité de la perception est certaine, l'existence de l'objet perçu nous paraît incontestable.

Selon les lois de toutes les nations, dans les procès judiciaires les plus solennels, où il s'agit de la vie et de

la fortune des citoyens, le jugement se prononce conformément à la déposition des témoins dignes de foi. Un juge équitable écoutera attentivement toutes les objections possibles contre l'intégrité d'un témoin et conviendra qu'il est possible qu'il se soit laissé corrompre; mais il n'admettra jamais qu'il ait pu être trompé par ses yeux et ses oreilles; et si un avocat sceptique attaquait le témoignage des déposants, et soutenait qu'ils n'ont d'autre évidence des faits qu'ils viennent de déclarer que le témoignage de leurs yeux et de leurs oreilles et que nous ne devons pas accorder à nos sens une confiance si grande que nous en fassions dépendre la fortune ou la vie de nos semblables, assurément un juge de bon sens n'admettrait pas une défense de ce genre. Je ne crois pas qu'aucun avocat, quelque sceptique qu'il fût, ait jamais osé présenter un tel argument; et si quelqu'un l'essayait, à coup sûr il serait repoussé avec mépris.

Est-il une plus forte preuve de l'opinion universelle du genre humain, que l'évidence des sens est une évidence sur laquelle nous pouvons nous reposer avec sécurité dans les circonstances les plus importantes; que c'est une évidence contre laquelle nous ne devons admettre aucun raisonnement; et que par conséquent raisonner pour ou contre cette évidence, c'est insulter le sens commun?

Toute la conduite des hommes dans les affaires ordinaires de la vie, découvre également l'empire de cette conviction. Je ne connais que deux exceptions qu'on puisse alléguer contre son universalité.

La première est celle de quelques hypocondriaques, qui se persuadent des choses que semble contredire le témoignage évident de leurs sens. On dit qu'on en a vu qui, très-sérieusement, se croyaient de verre et qui vi-

vaient dans la terreur continuelle de voir leur fragile machine brisée et mise en pièces.

Tout ce que j'ai à dire là-dessus c'est que l'ame dans son état actuel n'est pas moins sujette à d'étranges maladies que le corps; et de même que nous ne jugeons pas de la constitution naturelle du corps par les infirmités auxquelles il est sujet, de même nous ne devons pas juger des facultés naturelles de l'esprit par certains désordres où il tombe quelquefois, mais bien d'après son état habituel qui est l'état de santé. Il est naturel à l'homme et commun à l'espèce d'avoir deux mains et deux pieds; cependant j'ai vu un homme, et un homme de beaucoup d'esprit, qui était né sans mains et sans pieds; c'est aussi le propre de l'homme de surpasser les animaux en intelligence, cependant nous voyons quelques individus plus stupides que beaucoup de brutes, et divers accidents peuvent réduire à cet état l'homme le plus sage. Les lois générales de l'intelligence humaine ne sont pas détruites par l'exception d'un petit nombre de personnes, dont les facultés intellectuelles sont dérangées par quelque vice originaire, ou par quelque désordre accidentel.

L'autre exception est celle de quelques philosophes, qui ont soutenu que le témoignage des sens est trompeur, et que, par conséquent, il ne faut pas s'y fier. Peut-être suffirait-il de répondre qu'il n'y a rien de si absurde que certains philosophes n'aient soutenu : mais autre chose est de professer une doctrine de ce genre, autre chose d'y croire sérieusement et d'agir en conséquence dans la conduite de la vie. Il est évident qu'un homme qui n'en croirait pas ses sens éprouverait à chaque instant les accidents les plus graves; néanmoins nous ne lisons pas dans l'histoire de la philosophie, qu'aucun sceptique se soit précipité dans le feu ou dans l'eau, pour avoir méprisé

le témoignage de ses yeux, ni qu'il ait montré dans une seule partie de sa conduite moins de confiance en ses sens que les autres hommes. Cela nous donne lieu de penser que la philosophie elle-même ne triomphe point de la confiance que nous avons naturellement dans nos sens, et que les philosophes qui en médisent avec tant de subtilité ne sont point convaincus par leurs propres raisonnements.

Il paraît donc que, pour tout homme d'un jugement sain, le témoignage clair et distinct des sens porte avec lui une conviction irrésistible.

J'observe, en troisième lieu, que cette conviction n'est pas seulement irrésistible, mais immédiate, c'est-à-dire que ce n'est point par une suite de raisonnements et de démonstrations que nous parvenons à nous convaincre de l'existence des objets que nous percevons. A nos yeux, un seul argument suffit pour démontrer l'existence de l'objet, c'est que nous le percevons; nous n'en demandons point d'autre : quand la perception commande notre conviction, son autorité est en elle-même; elle dédaigne de s'appuyer sur quelque raisonnement que ce soit.

La conviction d'une vérité peut être irrésistible et cependant n'être pas immédiate; ainsi ma conviction que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits est irrésistible, mais elle n'est pas immédiate; elle découle d'un raisonnement. Il y a d'autres vérités mathématiques dont nous avons une conviction non-seulement irrésistible, mais immédiate; tels sont les axiomes. Notre croyance aux axiomes mathématiques n'est point fondée sur des arguments; les arguments, au contraire, se fondent sur les axiomes, dont l'évidence est immédiatement reconnue par l'entendement humain.

Sans doute la conviction de la vérité d'un axiome

n'est pas de même nature que la conviction de l'existence d'un objet que nous voyons ; mais toutes deux sont immédiates et également irrésistibles. Nul ne s'avise de chercher une raison pour croire à ce qu'il perçoit, et avant que nous soyons capables de raisonner nous n'avons pas moins de confiance en nos sens qu'après ; le sauvage le plus ignorant est aussi complètement convaincu de la réalité de ce qu'il voit, de ce qu'il entend, de ce qu'il touche, que le plus habile logicien. La nature de notre entendement nous détermine à recevoir un axiome mathématique, comme une vérité première qui en engendre d'autres et qui n'est engendrée par aucune ; et de même la nature de notre faculté perceptive nous détermine à admettre l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un principe dont nous pouvons déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit lui-même d'aucune vérité supérieure.

Ce que je dis de la conviction immédiate et irrésistible de l'existence des objets distinctement perçus, n'est vrai toutefois que des personnes dont l'intelligence est assez développée, pour distinguer les objets de pure imagination des choses qui ont une existence réelle. Chacun sait qu'on peut avoir une notion de Don Quichotte et de Gargantua, sans aucune conviction que de tels êtres aient jamais existé ; tandis que pour Jules César et Olivier Cromwell, non-seulement on en a une notion, mais cette notion est accompagnée de la conviction qu'ils ont réellement existé. Or on peut douter, que les enfants, quand ils commencent à se servir de leurs sens, fassent aussitôt la distinction entre les choses qui ne sont que conçues ou imaginées et celles qui existent réellement ; et tant que nous ne sommes pas capables de ce discernement, on ne peut dire avec propriété que nous

croyons ou que nous ne croyons pas à l'existence de quoi que ce soit; la conviction de l'existence d'une chose semble supposer l'idée d'existence, idée trop abstraite peut-être, pour entrer dans l'esprit d'un enfant. Je parle donc ici de la faculté de perception, telle qu'elle est dans les personnes adultes et d'un esprit sain, qui savent qu'il y a certaines choses qui existent réellement, et d'autres qui sont seulement imaginées et qui n'existent pas; or que ces personnes attribuent invariablement l'existence à tout ce qu'elles perçoivent distinctement, sans chercher des raisons ou des arguments pour en agir ainsi, c'est un fait qui ressort avec une pleine évidence des moindres détails de la vie humaine.

Dans ce que je viens de dire de la perception, je n'ai pas eu d'autre prétention que de décrire fidèlement ce que tout homme mûr, et qui est capable d'observer ce qui se passe dans son esprit, peut sentir en lui-même. Quant à la question de savoir comment les sens nous procurent la notion des objets extérieurs et la conviction de leur existence, je n'ai ni la capacité, ni la prétention de la résoudre. Si la faculté de percevoir les objets extérieurs dans des circonstances données est un élément de la constitution originelle de l'esprit humain, tous les efforts qu'on fera pour l'expliquer seront vains : on ne peut donner d'autre raison de la constitution des choses, que la volonté de celui qui les a faites; et de même que nous ne pouvons expliquer d'une autre manière pourquoi la matière est étendue et inerte, pourquoi l'ame pense et a la conscience de ses pensées; de même n'avons-nous rien de mieux à dire pour expliquer ce qui fait que nous percevons les objets extérieurs à de certaines conditions et non point à d'autres.

Le souverain législateur a voulu que l'homme connût

les choses extérieures, autant que l'exigeaient la satisfaction de ses besoins et le soin de sa conservation. Les facultés dont il l'a doué remplissent parfaitement ce but. S'il fallait raisonner pour acquérir la connaissance de tout ce qui nous environne, la plus grande partie de l'espèce humaine en serait privée; car le plus grand nombre des hommes apprend à peine à raisonner, et dans l'enfance nul ne le peut. Mais, comme cette connaissance des objets qui nous environnent et dont nous pouvons recevoir de si grands biens et de si grands maux, est également nécessaire à l'enfant et à l'homme fait, à l'ignorant et au savant, Dieu, dans sa sagesse, nous la donne d'une manière qui établit l'égalité entre tous. L'instruction des sens est aussi parfaite, et produit une conviction aussi pleine chez celui qui ne sait rien que chez celui qui sait tout.

CHAPITRE VI.

EN QUOI CONSISTE L'EXPLICATION D'UN PHÉNOMÈNE.

Un objet placé à une distance convenable et suffisamment éclairé, n'est nullement perçu tant que nos yeux restent fermés; mais dès qu'ils s'ouvrent, nous recevons comme par inspiration la notion de son existence, de sa figure, de sa couleur, de son éloignement : c'est là un fait que tout le monde connaît. Mais le vulgaire se contente de le connaître, et ne se trouble point à en rechercher la cause; le philosophe au contraire brûle de savoir comment ce fait est produit; il est impatient d'en rendre compte, ou, ce qui revient au même, de le rapporter à une cause.

C'est à cette curiosité des causes que nous devons toute philosophie, la vraie comme la fausse. Les esprits spéculatifs font consister à les découvrir une grande partie de leur bonheur; *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!* a toujours été un sentiment de la nature humaine. Mais si, dans la poursuite des autres genres de bonheur, les hommes se trompent souvent de chemin, jamais ce malheur ne leur est arrivé plus fréquemment que dans la recherche philosophique des causes.

C'est une maxime du sens commun que les causes que nous assignons aux phénomènes doivent être réelles, et non des fictions de l'imagination; il est également évident que ces causes doivent être adéquates aux effets qu'on leur rapporte.

Afin que ceux qui sont peu accoutumés à rechercher l'explication des phénomènes naturels puissent mieux comprendre en quoi consiste la tâche d'en rendre compte, j'en citerai un dont on a donné une explication complète et satisfaisante. Ce phénomène est celui de la chute des corps; on peut l'énoncer ainsi : *une pierre ou tout autre corps pesant, tombant d'une certaine hauteur, acquiert un nouveau degré de vitesse à chaque instant de sa chute, double dans un temps double, triple dans un temps triple, et ainsi de suite.* Cette accélération continuelle avait été observée depuis le commencement du monde; mais le premier qui en rendit compte d'une manière convenable et philosophique, fut le fameux Galilée: on en avait donné auparavant une foule d'explications fausses et imaginaires.

Il observa que les corps une fois mis en mouvement, continuent ce mouvement avec la même vitesse et dans la même direction, jusqu'à ce qu'ils soient arrêtés ou retardés ou que la direction de leur mouvement soit changée par l'action de quelque force étrangère; on ap-

pelle cette propriété des corps *inertie* ; car elle implique que les corps ne peuvent d'eux-mêmes changer leur état et passer par leur propre pouvoir du repos au mouvement, ou du mouvement au repos. Il observa aussi que la gravité agissant constamment et uniformément sur un corps, doit lui imprimer des degrés égaux de vitesse dans des temps égaux. D'après ces principes, que l'on sait être des lois immuables de la nature, Galilée montra que les corps pesants doivent descendre avec une vitesse uniformément accélérée, comme le constate l'expérience.

Car si le corps par l'action de la gravitation acquiert une certaine vitesse au bout d'une seconde, en supposant qu'alors cette action cessât, il continuerait d'aller avec cette vitesse acquise; mais l'action continue et lui communique dans une autre seconde une nouvelle quantité de vitesse égale à celle qu'elle lui avait donnée dans la première; ensorte que la vitesse totale au bout de deux secondes sera double de ce qu'elle était au bout d'une seconde. De même cette vitesse acquise se conservant pendant la troisième seconde, et recevant de la gravitation la même augmentation que dans chacune des précédentes, la vitesse totale au bout de la troisième seconde sera triple de ce qu'elle était au bout de la première, et ainsi de suite.

Nous pouvons observer ici que deux causes interviennent dans l'explication de ce phénomène : 1° les corps une fois mis en mouvement conservent leur vitesse et leur direction, jusqu'à ce qu'elles soient changées par l'action d'une force nouvelle; 2° l'action de la gravitation ou de la pesanteur est toujours la même. Ce sont là des lois de la nature confirmées par l'expérience, et par conséquent les causes assignées ne sont point des fictions, mais des causes véritables; de plus, elles sont précisé-

ment adéquates à l'effet qui leur est attribué ; car elles doivent nécessairement produire dans les corps descendants la quantité de vitesse observée, ni plus ni moins. L'explication de ce phénomène est donc juste et philosophique; ceux qui la comprennent n'en demanderont ni n'en admettront jamais d'autre.

Nous ne devons pas négliger d'observer que les causes explicatives de ce phénomène sont des faits qui sont eux-mêmes sans explication. Pourquoi les corps une fois mis en mouvement continuent-ils à se mouvoir? pourquoi les corps gravitent-ils constamment et uniformément vers la terre? Personne n'est capable de le dire; ce sont des faits confirmés par l'expérience universelle, et sans doute ils ont une cause; mais cette cause est inconnue, et nous les appelons lois de la nature, parce que nous ne leur connaissons pas d'autre explication que la volonté de l'Être suprême.

Mais ne pouvons-nous pas essayer de trouver la cause de la gravitation et des autres phénomènes que nous appelons lois de la nature? Sans doute, nous le pouvons. Nous ne savons point quelle limite a été posée à la science humaine, et la connaissance des ouvrages de Dieu ne peut jamais être portée trop loin. Mais supposez par exemple qu'on veuille expliquer la gravitation par quelque milieu éthéré et élastique, deux choses seront nécessaires pour légitimer cette explication; d'abord, qu'on prouve l'existence et l'élasticité de ce milieu; ensuite qu'on montre que ce milieu doit nécessairement produire cette gravitation dont la réalité n'est pas douteuse. Tant que cela ne sera point fait, la gravitation ne sera point expliquée ni sa cause connue; quand on l'aura fait, l'élasticité de ce milieu sera considérée comme une loi de la nature dont la cause est inconnue. La série des causes naturelles

a été, non sans justesse, comparée à une chaîne dont le premier anneau serait suspendu au ciel et dont le dernier toucherait à la terre; l'anneau que l'on découvre soutient l'anneau qui est au-dessous de lui; mais il faut que lui-même ait un soutien; et celui qui le soutient, doit à son tour être soutenu par un autre, jusqu'à ce qu'on arrive au premier anneau qui est attaché au trône du Tout-Puissant. Toute cause naturelle doit avoir une cause, jusqu'à la première qui existe sans cause et qui agit non par nécessité, mais par sa propre volonté.

D'après ce que nous avons dit dans ce chapitre, ceux qui ne sont point familiarisés avec les recherches philosophiques peuvent voir ce que l'on entend par expliquer un phénomène, ou montrer sa cause; chose qu'il faut bien comprendre, pour juger le mérite des théories au moyen desquelles les philosophes ont essayé d'expliquer la perception des objets extérieurs.

CHAPITRE VII.

OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LA PERCEPTION DES OBJETS EXTÉRIEURS. — THÉORIE DE MALLEBRANCHE.

Comment s'établit la communication qui existe entre le principe pensant qui est en nous, et le monde matériel qui est hors de nous? Cette question a toujours été un problème très-difficile pour cette classe de philosophes qui se croient obligés d'expliquer tous les phénomènes de la nature. Beaucoup de métaphysiciens anciens et modernes ont employé toute la puissance de leur pensée, pour découvrir comment nous parvenons à percevoir les objets

extérieurs par nos sens; et malgré la diversité de leurs opinions sur quelques points particuliers, elles semblent, dans ce qu'il y a de principal, s'accorder presque complètement.

Voici d'abord comment Platon s'y prend pour faire comprendre ce phénomène. Il suppose une caverne obscure dans laquelle la lumière ne pénètre que par un trou, et dans cette caverne, des hommes enchaînés, le dos tourné du côté de l'ouverture et les yeux dirigés sur la paroi où frappe la lumière; derrière eux passent et repassent une foule de personnes diversement occupées, dont les ombres, projetées sur le fond de la caverne, sont aperçues par les prisonniers.

Ce philosophe concevait donc que nous ne percevons par nos sens que les ombres des choses, et non les choses elles-mêmes. Il semble avoir emprunté cette idée aux Pythagoriciens, et elle appartient probablement à Pythagore lui-même. Abstraction faite du génie allégorique de Platon, ses sentiments sur ce point s'accordent très-bien avec ceux de son disciple Aristote et des Péripatéticiens : les *ombres* de Platon sont la même chose que les *espèces* et les *fantômes* de l'école péripatéticienne, et la même chose encore que les *idées* et les *impressions* des philosophes modernes.

Deux mille ans après Platon, Locke, qui étudia les opérations de l'esprit humain avec tant de soin et de succès, explique la manière dont nous percevons les objets extérieurs, par une comparaison tout-à-fait analogue à celle de la caverne : « Il me paraît, dit-il, que l'entende-« ment ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement « obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures « pour laisser entrer par dehors les images extérieures et « visibles, tellement que si ces images, venant à se pein-

« dre dans ce cabinet obscur, pouvaient y rester et y « être placées en ordre, ensorte qu'on pût les trouver « dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance en- « tre ce cabinet et l'entendement humain par rapport à « tous les objets de la vue, et aux idées qui existent dans « l'esprit [1]. »

La caverne souterraine de Platon et le cabinet obscur de Locke sont des comparaisons qui conviennent également à tous les systèmes que l'on a inventés jusqu'ici pour expliquer les phénomènes de la perception; car tous supposent que nous ne percevons pas immédiatement les objets extérieurs, mais que les objets immédiats de la perception sont certaines ombres ou images des objets extérieurs. Ces ombres ou images, immédiatement perçues, les anciens les appelaient *espèces*, *formes*, *fantômes*; depuis Descartes, elles ont reçu le nom d'*idées*; Hume les a appelées *impressions*; mais tous les philosophes, depuis Platon jusqu'à Hume, s'accordent en ce point, que nous ne percevons pas immédiatement les objets extérieurs, et que l'objet immédiat de la perception ne peut être que quelque image présente à l'esprit. Ils sont ici d'une unanimité bien rare dans des matières si abstraites.

On peut demander, dans cette hypothèse, si nous ne percevons que les idées ou images, inférant l'existence et les qualités de l'objet extérieur de ce que nous percevons dans l'image; ou bien si nous percevons tout à la fois, et l'objet extérieur hors de nous, et l'image en nous? Mais il n'est pas aisé de démêler sur ce point l'opinion précise des philosophes.

D'un côté, tous les philosophes, à l'exception de Berkley et de Hume, croient à l'existence des choses extérieures; ils disent souvent qu'elles sont les objets de la per-

[1] *Essai*, liv. II, chap. II, § 17.

ception, quoiqu'elles n'en soient pas les objets immédiats. Mais qu'entendent-ils par un objet médiat de perception? Je ne le trouve nulle part clairement expliqué. Leur langage est-il une condescendance à l'opinion populaire, et quand ils disent que nous percevons les objets extérieurs, doit-on l'interpréter par cette espèce de figure qui permettrait de dire que nous voyons un ami absent, lorsque nous regardons son portrait? ou bien entendent-ils réellement que nous percevons à la fois et l'objet extérieur et son idée présente dans l'esprit? Dans ce dernier cas, il y aurait dans chaque perception deux objets perçus : nous verrions tout ensemble un soleil dans les cieux, et un autre soleil en nous-mêmes; mais comme ils n'avouent point cette dernière conséquence, et qu'elle contredit l'expérience de tout le genre humain, je ne veux point la leur imputer.

Il me paraît plus probable que dans leur opinion, nous ne percevons pas réellement l'objet extérieur, mais seulement son image interne; et que quand ils parlent de la perception des objets extérieurs, leurs expressions doivent être prises dans un sens populaire ou figuré, comme je l'ai expliqué plus haut. Indépendamment de ce que j'ai déjà dit, plusieurs raisons me portent à croire que c'est bien là l'opinion des philosophes. D'abord, si nous percevons réellement l'objet extérieur lui-même, on ne voit ni la nécessité, ni l'utilité de l'image; en second lieu, tous les philosophes, depuis Descartes, s'accordent à reconnaître que l'existence des objets extérieurs a besoin d'être prouvée, et qu'elle ne peut l'être que par l'existence des idées qui en sont les images; enfin la manière dont les philosophes parlent des idées, semble impliquer qu'elles sont les seuls objets de la perception.

Après avoir exposé ce qu'il y a de commun dans les

explications que les philosophes donnent du fait de la perception, nous allons montrer en quoi ces explications diffèrent.

Il y a des philosophes qui ont cru que les idées, par l'entremise desquelles nous percevons les choses extérieures, sont celles de Dieu lui-même; mais le plus grand nombre a pensé que les idées de chaque homme lui appartiennent en propre, et qu'elles résident ou dans son esprit, ou dans le *sensorium* où l'esprit est immédiatement présent. La première théorie est celle de Mallebranche; la seconde est celle que nous appellerons la théorie *commune* de la perception.

Quant à l'opinion de Mallebranche, elle semble avoir quelque affinité avec la doctrine platonicienne des idées; mais elle n'est pas la même. Platon croyait qu'il y a trois premiers principes éternels des choses; la matière, les idées et une cause efficiente. La matière est ce dont toutes choses ont été faites; tous les anciens philosophes la croyaient éternelle. Les idées sont les formes immatérielles de toutes les choses possibles; selon Platon, ces formes sont éternelles et immuables, et elles ont servi de modèle à la cause efficiente, qui est Dieu, quand elle a façonné l'univers et tout ce qu'il renferme. Ces idées sont les seuls objets de la science, et par conséquent de toute véritable connaissance : tant que nous sommes emprisonnés dans le corps, nous sommes portés à ne faire attention qu'aux seuls objets des sens; mais ces objets étant individuels, dans une continuelle fluctuation, et plutôt des ombres que des réalités, ils ne peuvent être le sujet d'une connaissance réelle; la science ne s'occupe point des choses individuelles, mais des choses universelles, abstraction faite de toute matière : la vérité est éternelle et immuable, et partant doit

avoir pour objet des idées éternelles et immuables; en purifiant notre esprit, et en le détournant des objets sensibles, nous pouvons l'élever jusqu'à la contemplation de ces idées, même dans notre état présent. Telle était, autant que je puis la comprendre, la sublime théorie de Platon et probablement de Pythagore.

Les philosophes de l'école d'Alexandrie, communément appelés les derniers Platoniciens, semblent avoir adopté le même système; mais avec cette différence que chez eux les idées éternelles ne furent plus un principe distinct de la Divinité, mais les objets de ses conceptions, qui ont dû exister en elle de toute éternité et embrasser, non-seulement tout ce qu'elle a fait, mais encore toutes les existences possibles et tous les rapports possibles des choses. Ainsi, par une purification convenable, et en nous séparant autant qu'il se peut des objets des sens, nous pouvons, en quelque degré, nous unir à Dieu et discerner au sein de l'éternelle lumière les plus sublimes vérités.

Ces notions platoniciennes, entées sur le christianisme, ont probablement donné naissance à la secte des Mystiques, qui, quoique fort opposée au Péripatétisme dans son esprit et dans ses principes, ne s'est cependant jamais éteinte, et subsiste encore aujourd'hui.

On trouve dans les écrits de quelques-uns des Pères de l'Église et entr'autres dans ceux de saint Augustin quelques teintes de la doctrine de l'école d'Alexandrie. Cependant il ne me paraît point que ni Platon, ni les Alexandrins, ni saint Augustin, ni les Mystiques aient avancé nulle part que nous ne percevons les objets sensibles que par l'intermédiaire des idées divines; ils faisaient trop peu de cas de ce genre de connaissances pour lui assigner une si haute origine. Je crois donc que l'opinion dont il s'agit appartient tout entière au Père

Mallebranche. Ce n'est pas qu'il ne tâche de l'appuyer sur plusieurs passages de saint Augustin dont il semble avoir à cœur de se faire un auxiliaire; mais bien que, dans ces passages, saint Augustin dise en termes magnifiques que Dieu est la lumière de notre ame, que nous sommes immédiatement éclairés de son éternelle lumière, et autres choses semblables, il est évident que ces expressions s'appliquent à l'illumination de notre ame par les vérités divines et morales et non point à la perception des objets par les sens. Bayle imagine qu'on peut trouver dans Amélius le Platonicien, et même dans Démocrite, quelques traces de cette opinion de Mallebranche; mais il semble avoir forcé le sens des autorités dont il s'appuie.

Mallebranche, doué d'un génie pénétrant, entra plus avant dans l'examen des facultés de l'esprit humain qu'on ne l'avait fait avant lui; il eut l'avantage de profiter des découvertes de Descartes, qu'il suivit sans servilité.

Il pose comme un principe admis par tous les philosophes et qu'on ne peut mettre en question, que nous ne percevons pas les objets immédiatement, mais par le moyen de leurs images ou idées dans l'ame. « Je crois que « tout le monde tombe d'accord, dit-il, que nous n'aper- « cevons point les objets qui sont hors de nous, par eux- « mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité « d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que « l'ame sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se « promener dans les cieux pour y contempler tous ces ob- « jets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet « immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exem- « ple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intime- « ment uni à notre ame; et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi « par ce mot *idée*, je n'entends autre chose que ce qui est « l'objet immédiat ou le plus proche de l'esprit, quand il

« aperçoit quelque chose. Il faut bien remarquer qu'afin que « l'esprit aperçoive quelque objet, il est absolument né- « cessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement pré- « sente : il n'est pas possible d'en douter. Les choses que « l'ame aperçoit sont de deux sortes ; ou elles sont dans « l'ame ou elles sont hors de l'ame ; celles qui sont dans « l'ame sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses « différentes modifications ; l'ame n'a pas besoin d'idées « pour apercevoir toutes ces choses. Mais pour les choses « qui sont hors de l'ame, nous ne pouvons les apercevoir « que par le moyen des idées [1]. »

Ce fondement posé, comme un principe commun à tous les philosophes et qui n'admet aucun doute, Mallebranche énumère toutes les manières possibles dont les idées des objets sensibles peuvent être présentées à l'ame. « Puisque nous n'apercevons point les objets par eux- « mêmes, dit-il, il est absolument nécessaire que les « idées que nous en avons viennent de ces objets, ou « bien que notre ame ait la puissance de les produire, « ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou « qu'il les produise toutes les fois qu'elle pense à quel- « que objet, ou que l'ame ait en elle-même toutes les per- « fections qu'elle voit dans les corps, ou enfin qu'elle « soit unie avec un être tout parfait et qui ren- « ferme généralement toutes les perfections des êtres « créés [2]. »

Prenant ces cinq manières pour toutes celles par lesquelles les idées des objets extérieurs peuvent être présentées à l'ame, Mallebranche consacre à chacune un chapitre entier, réfute les quatre premières, et confirme la cinquième par divers arguments. La Divinité étant toujours présente à nos ames d'une manière plus intime

[1] *Recherche de la vérité*, liv. III, part. II, chap. I. — [2] *Ibid.*

qu'aucun autre être, peut, à l'occasion des impressions faites sur notre corps, nous découvrir autant qu'elle le juge à propos et selon des lois fixes, ses propres idées des objets; et c'est ainsi que nous voyons tout en Dieu, ou dans les idées de Dieu.

Quelque chimérique que ce système puisse paraître au premier coup-d'œil, si l'on fait attention cependant que l'auteur s'accordait avec tous les philosophes en regardant les idées comme les objets immédiats de la perception, et qu'il trouvait dans les quatre autres hypothèses des difficultés insurmontables et même des absurdités, on trouvera moins étonnant qu'un homme d'un si grand génie l'ait adopté; et probablement plaisait-il d'autant plus à un esprit si religieux, qu'il met dans le jour le plus frappant notre dépendance de Dieu et sa présence continuelle.

Mallebranche distingua plus exactement que tous les philosophes qui l'avaient précédé, les objets perçus des sensations intérieures qui en vertu des lois de la nature en accompagnent toujours la perception. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres la science lui a de grandes obligations; car, si je ne me trompe, cette distinction ouvre la voie à une philosophie plus exacte des sens extérieurs et de quelques autres facultés de l'esprit. Le vulgaire confond la sensation avec certaines facultés de l'esprit et quelquefois même avec les objets de ces facultés, parce que rien dans la pratique de la vie ne lui fait une loi de les démêler; ces erreurs de la langue commune ont d'abord entraîné les philosophes à placer hors de nous ce qui n'est que sensation en nous; puis, comme c'est la coutume, elles les ont jetés ensuite dans l'extrémité contraire qui consiste à transformer en de pures sensations en nous presque toutes les choses extérieures.

Il est clair que la perception, dans le système de Mal-

lebranche, ne fournit plus aucune preuve de l'existence d'un monde matériel; car les idées divines, qui sont les seules choses que nous percevons, existaient déjà telles qu'elles sont avant que le monde fût créé. Mallebranche avait trop de pénétration pour ne point remarquer cette conséquence de son système et trop de bonne foi pour ne pas l'avouer. Il la reconnaît donc franchement et tache d'en tirer avantage, en faisant reposer sur l'autorité de la révélation l'évidence que nous avons de l'existence de la matière. Il montre que les arguments présentés par Descartes, pour prouver l'existence d'un monde matériel, quoique aussi bons que la raison puisse en fournir, ne sont pas parfaitement concluants; et tout en reconnaissant avec lui que nous nous sentons une forte propension à croire à l'existence d'un pareil monde, il pense que ce n'est pas assez, et que céder à de telles propensions sans évidence, c'est s'exposer à de perpétuelles déceptions. Aussi, selon lui, la seule preuve convaincante que nous ayons de l'existence d'un monde matériel, c'est que nous savons par la révélation que Dieu fit le ciel et la terre, et que le Verbe fut fait chair. Il sent bien à quel ridicule une si étrange opinion peut l'exposer aux yeux de ceux que les préjugés gouvernent: mais il s'y résigne pour l'amour de la vérité. Du reste nul autre, pas même Berkeley, n'a montré plus clairement que dans son propre système aussi bien que dans les principes communs des philosophes sur les idées, toute preuve de l'existence d'un monde matériel disparaît. Nous ne faisons que rendre justice à Mallebranche, en reconnaissant que les arguments de Berkeley se trouvent exposés dans toute leur force dans ses ouvrages.

Norris, théologien anglais, épousa le système de Mallebranche dans son *Essai sur la théorie du monde idéal ou*

intellectuel, publié en 2 vol. in-8°, en 1701. Cet écrivain a tenté un faible effort pour remplir une lacune que l'on ne trouve pas seulement dans Mallebranche, mais dans presque tous les philosophes qui ont traité des idées; il a essayé de prouver leur existence. Un chapitre de son livre a pour objet de montrer que les choses matérielles ne peuvent être un objet immédiat de perception; voici quels sont ses arguments :

1° Les choses matérielles sont hors de l'esprit, et par conséquent il ne peut y avoir union entre l'objet et l'être qui perçoit; 2° elles sont hors de proportion avec l'esprit, et sont séparées de lui par tout le diamètre de leur être; 3° si les choses matérielles étaient les objets immédiats de la perception, il n'y aurait point de science physique, puisque les choses nécessaires et immuables sont les seuls objets de la science; 4° si les choses matérielles étaient perçues immédiatement, elles seraient une véritable lumière pour l'esprit; car elles en seraient la forme intelligible et perfective; elles lui seraient donc supérieures.

Le système de Mallebranche fut adopté en France par un grand nombre de personnes pieuses de l'un et de l'autre sexe; mais il ne semble pas avoir obtenu une grande vogue dans les autres parties de l'Europe. Locke a écrit contre ce système un petit traité, que l'on trouve dans ses œuvres posthumes; soit qu'il l'ait composé à la hâte, ou que déjà la vigueur de son génie fût affaiblie par l'âge, on y trouve moins de force et de solidité que dans ses autres écrits. Le plus formidable antagoniste qu'ait rencontré Mallebranche est un philosophe de son propre pays, Antoine Arnauld, docteur en Sorbonne, et l'un des plus habiles écrivains dont puisse se glorifier le jansénisme, qui en a produit beaucoup. Mallebranche était jésuite, et l'antipathie qui a toujours

existé entre les jésuites et les jansénistes ne lui permettait pas d'attendre de quartier de son savant adversaire. Ceux qui voudraient voir son système attaqué d'un côté et défendu de l'autre avec une grande subtilité d'arguments, une grande élégance d'expressions, et de la part d'Arnauld avec beaucoup d'esprit et de sel, peuvent se satisfaire en lisant *la Recherche de la vérité* de Mallebranche, le livre *des Vraies et des fausses idées* d'Arnauld, la *Défense* de Mallebranche et quelques répliques subséquentes. Dans les controverses de ce genre, si les antagonistes ne sont pas de forces inégales, l'assaillant a ordinairement l'avantage; car il est plus facile de renverser toutes les théories des philosophes sur la perception, que d'en défendre une seule. Bayle fait sur cette polémique une remarque très-juste, c'est que les arguments d'Arnauld sont souvent irréfutables, mais toujours susceptibles d'être rétorqués contre son propre système; et son ingénieux adversaire ne négligeait point ce moyen de défense.

CHAPITRE VIII.

THÉORIE COMMUNE DE LA PERCEPTION; OPINION DES PÉRIPATÉTICIENS ET DE DESCARTES.

La théorie commune de la perception consiste en ce point que nous ne percevons les objets extérieurs qu'à l'aide de certaines images qui existent soit dans notre esprit, soit dans le *sensorium* où l'esprit est immédiatement présent. Les philosophes des différentes époques n'ont pas donné le même nom à ces images, et ne les ont pas conçues de la même manière; ce serait une tâche difficile de rechercher toutes ces différences de lan-

gage et d'opinions, et peut-être le résultat n'en vaut pas la peine; il me suffira d'exposer les principales.

Aristote et les Péripatéticiens donnaient le nom de *formes* ou d'*espèces sensibles* aux images que reçoivent nos sens, celui de *fantômes* aux images qui se présentent à la mémoire ou à l'imagination, et celui d'*espèces intelligibles* aux images qui se présentent à l'entendement; ils pensaient qu'il n'y a ni perception, ni imagination, ni intelligence sans *espèces sensibles* ou *intelligibles* et sans *fantômes*. Ce que les anciens philosophes appelaient ainsi, les philosophes modernes, surtout depuis Descartes, l'ont appelé du nom commun d'*idées*. Les Cartésiens divisent nos idées en trois classes, les idées de *sensation*, d'*imagination* et de *pure intellection;* ils placent les images de tous les objets des sens et de l'imagination dans le cerveau, et celles des objets incorporels dans l'entendement ou le *pur intellect*.

Locke prend le mot *idée* dans le même sens que Descartes; il entend par-là tout ce que l'on entend par *fantôme*, *espèce* ou *notion;* il divise les idées en idées de *sensation* et idées de *réflexion;* les premières sont celles de tous les objets corporels, soit que nous les percevions, soit que la mémoire ou l'imagination les reproduisent; les secondes sont celles des facultés et des opérations de notre esprit. Ce que Locke appelle *idées*, Hume le divise en deux espèces distinctes, les *impressions et les idées;* la différence entre ces deux sortes d'idées, dit-il, consiste dans le degré de force et de vivacité avec lequel elles agissent sur l'esprit; il range dans la classe des *impressions* toutes nos sensations, nos passions, nos émotions, à leur première apparition dans l'ame; par *idées* il entend les faibles images qui en subsistent dans la pensée et dans le raisonnement. Le docteur Hartley entend par *idées* la même chose que Hume,

et il appelle *sensations* ce que Hume appelle *impressions*; selon lui nos sensations sont produites par les vibrations des parties infiniment petites du cerveau, et nos idées par les petites vibrations ou vibratiuncules de ces mêmes parties.

Telles sont les différences qui se rencontrent dans les noms que les philosophes donnent à ces images internes des objets sensibles, qu'ils regardent comme les objets immédiats de la perception. Nous allons maintenant passer en revue les opinions des Péripatéticiens et des Cartésiens, de Locke, de Berkeley et de Hume sur la nature même de ces images.

Aristote semble avoir pensé que l'ame est composée de deux parties, ou plutôt que nous avons deux ames, l'ame animale et l'ame raisonnable, ou comme il les appelle, l'*ame* et l'*intellect*. A la première appartiennent les sens, la mémoire, l'imagination; à la dernière, le jugement, l'opinion, la croyance et le raisonnement; celle-là nous est commune avec les bêtes, l'autre est propre à l'homme. Il prétend que l'ame animale est une certaine forme du corps; elle en est inséparable; elle périt avec lui; les sens lui appartiennent; et il définit un *sens* ce qui est capable de recevoir les formes ou espèces sensibles des objets, dépouillées de toute matière, à peu près comme la cire reçoit l'impression du cachet sans recevoir aucune partie de la matière qui le compose. C'est ainsi que les formes des sons, des couleurs, des saveurs et des autres qualités sensibles sont reçues par les sens.

Il semble que la conséquence nécessaire de cette doctrine d'Aristote soit que les corps envoient constamment, dans toutes les directions, autant de différentes sortes de formes immatérielles, qu'ils ont de qualités sensibles différentes; car les formes des couleurs doivent entrer par l'œil, les formes des sons par l'oreille, et ainsi des autres sens. C'est aussi ce que soutenaient les sectateurs d'Aris-

tote, quoique lui-même, autant que je puis savoir, ne l'ait pas formellement énoncé : ils disputaient sur la nature de ces formes ou espèces, pour décider si elles étaient des êtres réels ou des non-entités, et quelques-uns prétendaient qu'elles étaient d'une nature intermédiaire entre les deux. Du reste la doctrine entière des Péripatéticiens, sur les formes substantielles et accidentelles et sur la manière dont les espèces sensibles se transmettent des objets à l'ame, est si fort au-dessus de ma compréhension, si toutefois elle est intelligible, que je lui ferais peut-être tort en essayant de l'exposer avec plus de détails. Malebranche, dans sa *Recherche de la vérité*, a employé tout un chapitre à démontrer que les objets matériels n'envoient pas d'espèces sensibles de leurs différentes qualités.

La grande révolution que Descartes opéra dans la philosophie fut l'effet de la supériorité de son génie et des circonstances. Il y avait plus de mille ans qu'Aristote était regardé comme un oracle en philosophie; son autorité était la seule règle du vrai; l'ombre du Platonisme se retrouvait encore dans quelques mystiques, mais leurs principes et leur manière de vivre n'attiraient point l'attention, et les faibles efforts de Ramus et de quelques autres pour le ranimer, étaient restés presque sans effet. Les doctrines péripatétiques étaient si étroitement tissues avec la théologie scholastique, que s'écarter des sentiments d'Aristote c'était rendre sa foi suspecte et alarmer l'église. Les parties les plus utiles et les plus intelligibles des écrits d'Aristote étaient négligées, et la philosophie était devenue l'art de parler savamment et de disputer subtilement, sans arriver à aucune découverte de quelque utilité pratique. Elle était fertile en mots, mais stérile en résultats; admirable pour dissimuler aux hommes leur ignorance, en les remplissant de la vaine opinion qu'ils

savaient tout, et mettre par-là un obstacle éternel aux progrès de la science. Elle était également féconde en controverses; mais comme ordinairement elles roulaient sur des mots, ou sur des objets inaccessibles à l'intelligence humaine, l'issue en était toujours la même; après avoir long-temps disputé, sans gagner ni perdre un pouce de terrain, la fatigue séparait les combattants ou d'autres objets attiraient leur attention.

Telle fut la philosophie des écoles, en Europe, pendant ces longs siècles d'ignorance et de barbarie, qui suivirent la chute de l'empire romain. Enfin le besoin d'une réforme se fit sentir, et quelques rayons de lumière commencèrent à percer ces épaisses ténèbres; l'esprit d'examen naquit, et l'on s'enhardit peu à peu à douter des dogmes d'Aristote. Renverser l'autorité dont il était depuis si long-temps en possession, était le point le plus important à gagner dans la cause des novateurs : Bacon et quelques autres philosophes avaient travaillé avec zèle à cette tâche, et lorsque Descartes vint, la domination d'Aristote n'était déjà plus entière.

Descartes comprit bien les vices de la doctrine dominante; il avait à la fois le génie et l'audace nécessaires pour essayer d'en élever une nouvelle; les sciences mathématiques lui étaient familières; il y avait fait des découvertes importantes : il désirait introduire la même clarté et la même évidence dans les autres branches de la philosophie.

Sachant combien nous pouvons être égarés par les préjugés de l'éducation, il pensa qu'il n'y avait qu'un moyen de se soustraire à l'erreur; c'était de commencer par douter de tout, par regarder toutes choses comme incertaines, même celles qu'on lui avait appris à tenir pour assurées, jusqu'à ce qu'il rencontrât une évidence si claire et si pressante qu'elle forçât son assentiment.

Dans cet état de doute universel, la première chose qui lui parut claire et certaine fut sa propre existence : il en était assuré, puisqu'il avait conscience qu'il pensait, qu'il raisonnait et qu'il doutait. *Cogito, ergo sum*, tel fut donc l'argument qu'il employa pour prouver son existence. Il crut que cette proposition était la première de toutes les vérités, la pierre fondamentale sur laquelle est construit tout l'édifice de la science humaine, et sur laquelle il doit reposer; et comme Archimède ne demandait qu'un point fixe pour remuer la terre, Descartes, enchanté de la découverte d'un principe certain, qui le sauvait du doute universel, crut que ce principe pourrait porter à lui seul tout le système de la science. Il semble, en conséquence, n'avoir pas pris beaucoup de peine à examiner s'il n'existerait pas d'autres premiers principes d'une clarté et d'une évidence telles que tout homme de bon sens ne puisse se refuser de les admettre : séduit par l'amour de la simplicité, si naturel à l'homme, au lieu de chercher à l'édifice de la science une plus large base, il appliqua toute la force de son esprit à l'élever sur le seul principe, de l'évidence intérieure.

En conséquence, il n'admit pas l'évidence des sens comme premier principe à côté de l'évidence de conscience. Sans doute les arguments des anciens sceptiques, que nos sens nous trompent souvent, qu'on ne saurait jamais se fier à leur témoignage, que, dans le sommeil, nous croyons souvent voir et entendre des choses qui n'existent pas, se présentèrent à son esprit ; mais la raison, qui détermina surtout Descartes à rejeter le témoignage des sens jusqu'à ce que leur véracité fût bien prouvée, c'est qu'à l'exemple de tous les philosophes qui l'avaient précédé il admettait, comme un fait constant, que nous ne percevons pas les objets extérieurs eux-

mêmes, mais seulement les images ou *idées* de ces objets en nous. Sa conscience lui attestait bien qu'il avait des idées de soleil, de lune, de terre, de mer, mais comment s'assurer qu'il existât réellement au-dehors des objets semblables à ces idées:

Jusque là donc il n'y avait de démontré pour lui que sa propre existence et celle des idées et des opérations de son esprit. Quelques-uns de ses disciples s'arrêtèrent, dit-on, à cet échelon de son système; ce fut là qu'ils virent la limite de l'évidence; on les appela *Égoïstes;* mais Descartes ne voulut point s'arrêter avec eux. Il s'efforça de prouver par un nouvel argument tiré de l'idée d'un Dieu qu'il trouvait en lui, l'existence d'un être infiniment parfait, par qui il avait été créé et de qui il avait reçu ses facultés. Il inférait de la perfection de cet être, qu'il ne pouvait être trompeur, et il en concluait que les sens et les autres facultés qu'il trouvait en lui ne l'induisaient point en erreur, et qu'on pouvait s'y fier lorsqu'on en faisait un usage légitime.

Le système de Descartes est exposé dans ses écrits, avec une grande clarté et une singulière vigueur. Il faut y recourir si l'on veut bien le comprendre.

Le mérite de Descartes ne peut être bien senti par ceux qui n'ont pas quelque notion de la doctrine péripatéticienne, dans laquelle il avait été élevé. Pour secouer tous les préjugés de son éducation, et pour créer un système de la nature complètement différent de celui qui avait subjugué l'entendement humain et le tenait en esclavage depuis tant de siècles, il fallait une force d'esprit extraordinaire.

Le monde, que Descartes présente à nos regards, ne diffère pas seulement de celui des Péripatéticiens par sa structure, on peut dire qu'il est composé de matériaux différents.

Dans l'ancien système tout était, par une sorte de sublimation métaphysique, résolu en principes si mystérieux, qu'on pouvait douter si ces principes étaient des mots vides de sens, ou des notions trop raffinées pour l'intelligence humaine.

D'après la doctrine d'Aristote, tout ce que nous observons dans la nature est produit par l'action successive et constante de la génération et de la corruption. Les principes de génération sont la matière et la forme, le principe de corruption est la privation. Toutes les choses naturelles sont engendrées par l'union de la matière et de la forme; la matière, dans cette production, étant pour ainsi dire la mère, et la forme le père. La matière, *materia prima*, comme on l'appelle, n'est ni susbtance, ni accident; elle n'a ni qualités, ni propriétés; elle n'est rien *actuellement*, mais elle est tout *potentiellement;* elle a un tel appétit de la forme, qu'elle n'en a pas plutôt dépouillé une qu'elle en revêt une autre; elle est susceptible de les prendre toutes successivement; elle n'a point de nature, elle a seulement la capacité d'en avoir une.

Voilà ce que les Péripatéticiens disent de la matière première. L'autre principe de génération, c'est la *forme*, l'*acte*, la *perfection*, car ces trois mots signifient la même chose. Mais il ne faut pas croire que la forme consiste dans la figure, la grandeur, la disposition, ou le mouvement des parties de la matière; ce ne sont là que des formes accidentelles, d'où résultent seulement des créations artificielles. Avant toutes ces formes, chaque production de la nature est douée d'une forme substantielle qui, jointe à la matière, la fait ce qu'elle est. La forme substantielle est une sorte d'ame formatrice, qui donne aux choses leur nature spécifique, leurs qualités, leurs facultés, leur activité. Ainsi, la forme substantielle des corps pesants est ce qui les fait

descendre; celle des corps légers, ce qui les fait monter; la forme substantielle de l'or, c'est ce qui lui communique sa ductilité, sa fusibilité, son poids, sa couleur, et toutes ses qualités; et il en est de même de toutes les autres productions naturelles. Le changement des formes accidentelles d'un corps est une simple altération; mais dans le changement de la forme substantielle, il y a toujours génération et corruption; corruption, quant à la forme substantielle dont le corps est privé; génération quant à la forme substantielle qui succède. Ainsi quand un cheval meurt et se dissout en poussière, voici qu'elle est l'explication philosophique de ce phénomène: une certaine portion de la matière première, laquelle était unie à la forme substantielle d'*un cheval*, en est séparée par privation, et au même instant elle revêt la forme substantielle de *terre*. Comme il n'y a point de substance qui n'ait sa forme substantielle, quelques-unes de ces formes sont inanimées, quelques-unes végétatives, d'autres animales, d'autres raisonnables. Les trois premières ne peuvent exister que dans la matière; mais la quatrième, selon les Scholastiques, est une création immédiate de Dieu, qui, répandue dans le corps qu'elle anime et ne faisant qu'une substance avec lui tant que dure leur union, peut néanmoins en être séparée, et conserver dans cet état la vie qui lui est propre.

Tels sont les principes des choses dans le système des Péripatéticiens. Il a tant de rapport avec l'ancienne doctrine pythagoricienne, que nous ne pouvons en attribuer l'invention à Aristote, quoique sans doute il y ait fait des changements considérables. Les deux systèmes professaient probablement les mêmes opinions sur la *matière première*, dont ils admettaient également l'éternité; ils différaient davantage sur la *forme*. Les Pythagoriciens et

les Platoniciens regardaient les formes ou les *idées* comme des êtres existants par eux-mêmes, éternels, immuables; Aristote leur refusait l'existence propre et l'éternité; d'un autre côté, il n'accordait pas qu'elles soient produites; elles sont seulement tirées de la matière; et toutefois, selon lui, elles ne sont pas actuellement dans la matière d'où elles sont tirées, elles n'y sont que potentiellement. Ces deux systèmes différaient moins l'un de l'autre, que celui de Descartes ne diffère de tous les deux.

Dans le monde de Descartes nous ne trouvons que deux espèces d'êtres, les corps et les esprits; les premiers nous sont manifestés par nos sens, les seconds par le témoignage de notre conscience; nous concevons les uns et les autres aussi distinctement qu'il nous soit donné de concevoir quelque chose. L'étendue, la figure, le mouvement, sont les propriétés des corps; l'unique propriété des esprits est la pensée, avec ses diverses modifications dont nous avons conscience. Descartes, ne pouvant observer entre eux aucune qualité commune, aucun trait de ressemblance, en conclut que ce sont des substances distinctes, d'une nature totalement différente, et que les corps sont essentiellement inanimés, inertes, incapables de sentir, de penser, et de produire aucune espèce de changement dans leur manière d'être.

C'est à Descartes qu'appartient l'honneur d'avoir tiré le premier une ligne de démarcation distincte entre le monde matériel et le monde intellectuel, mondes tellement confondus dans les anciens systèmes, qu'il était impossible de dire où commençait l'un et où finissait l'autre. On ne saurait dire combien cette distinction a contribué dans les temps modernes aux progrès de la philosophie de l'esprit et des corps.

Il suivait évidemment de cette distinction, qu'une réflexion attentive sur les opérations de l'esprit était le seul moyen de faire quelques progrès dans la science qui s'en occupe. Mallebranche, Locke, Berkeley et Hume apprirent cette vérité à l'école de Descartes, et c'est à elle que nous devons les plus notables découvertes qu'on ait faites dans cette branche de la philosophie. L'habitude si naturelle au vulgaire de raisonner sur les facultés de l'esprit par des analogies tirées des propriétés du corps, habitude qui a été la source de presque toutes les erreurs en ces matières, était aussi incompatible avec les principes de Descartes, que conforme à ceux de l'ancienne philosophie. On peut donc dire avec vérité que, dans cette partie de la philosophie qui a l'esprit pour objet, Descartes posa les véritables bases et ouvrit la seule voie qui, au jugement de tous les hommes sages de notre temps, puisse conduire au but.

Si, en physique et dans la philosophie naturelle, Descartes fut moins heureux et n'eut pas la gloire de mettre les esprits dans le bon chemin, au moins eut-il le mérite de les tirer du mauvais. Les Péripatéticiens, en assignant à chaque espèce de corps une forme substantielle particulière qui produit d'une manière inconnue tous les effets que nous observons en eux, avaient rendu tout progrès impossible dans cette branche de la philosophie. La pesanteur et la légèreté, la fluidité et la solidité, le chaud et le froid, étaient des qualités qui dérivaient de la forme substantielle des corps auxquels elles appartenaient : la génération et la corruption, les formes substantielles et les qualités occultes, étaient toujours là pour expliquer toute espèce de phénomènes. Au lieu donc d'expliquer un seul des phénomènes de la nature, la philosophie péripatéticienne se bornait à donner des noms savants à

leurs causes inconnues; elle repaissait les hommes de l'écorce aride d'une terminologie barbare, au lieu de les nourrir des fruits solides d'une véritable science.

A mesure que le Cartésianisme se répandit, la matière première, les formes substantielles, les qualités occultes, et tout le jargon de la physique aristotélicienne, tombèrent dans une complète disgrace. Les partisans du nouveau système ne les citèrent désormais que pour les tourner en ridicule. Les intelligences comprirent qu'elles avaient été dupes d'un jargon barbare. On s'accoutuma à rendre compte des phénomènes de la nature par la figure, l'étendue et le mouvement des particules de la matière, toutes choses parfaitement accessibles à notre entendement. Tout ce qui était inintelligible ou obscur fut discrédité. Aristote, détrôné après un règne de plus de mille ans, fut exposé à la dérision publique dans la burlesque majesté de ses formes substantielles et de ses qualités occultes. Les femmes mêmes s'éprirent d'une philosophie qu'elles étaient étonnées de comprendre, et qui ne blessait pas de mots trop durs leurs oreilles délicates. Des reines et des princesses, les plus distinguées de leur temps, recherchèrent la conversation de Descartes, et devinrent ses disciples; témoins la reine Christine de Suède, et Élisabeth, fille de Frédéric, roi de Bohême. Quoique cette dernière fût très-jeune encore quand Descartes écrivit ses *Principes*, il déclare qu'il n'a rencontré qu'elle qui entendît à fond non-seulement tous ses écrits philosophiques, mais les parties les plus difficiles de sa géométrie.

La nature de l'homme est trop faible pour qu'il puisse sortir avec effort d'une extrémité sans se jeter plus ou moins dans l'extrémité contraire. Descartes et ses disciples ne furent pas exempts de cette faiblesse; ils pensèrent que

l'étendue, la figure et le mouvement suffisaient pour rendre raison de tous les phénomènes du monde matériel ; admettre d'autres qualités, dont la cause fût inconnue, c'était à leur gré retourner dans cette terre d'Égypte dont on venait de sortir si miraculeusement.

Lorsque Newton publia sa doctrine, un demi-siècle s'écoula avant qu'elle fût reçue en Europe, et cela parce qu'on ne vit dans la gravitation universelle qu'une qualité occulte qu'on ne pouvait expliquer ni par l'étendue, ni par la figure, ni par le mouvement, les seuls attributs connus de la matière. Les principes de Descartes admis, et ils l'étaient universellement, l'objection était péremptoire, et les Newtoniens ne savaient comment s'y prendre pour la résoudre d'une manière satisfaisante. On finit cependant par reconnaître qu'en répudiant l'obscurité d'Aristote, les Cartésiens s'étaient jetés dans un autre excès ; on se soumit à l'autorité de l'expérience qui nous apprend qu'il y a dans le monde matériel des qualités dont l'existence est certaine, quoique leur cause soit occulte : en reconnaissant cette vérité on ne fait après tout que confesser naïvement son ignorance, et rien ne sied mieux à un philosophe.

Comme tout ce que nous pouvons connaître de l'esprit doit résulter d'une exacte observation de ses opérations au-dedans de nous, de même tout ce que nous pouvons connaître du monde matériel doit dériver de l'observation sensible. Descartes ne l'ignorait pas, et son système est bien loin d'être aussi hostile à l'observation et à l'expérience que l'était le système ancien. Il fit beaucoup d'expériences, et exhorta avec chaleur tous les amis de la vérité à les répéter et à les multiplier ; mais, persuadé que tous les phénomènes du monde matériel sont le résultat de l'étendue, de la figure et du mouve-

ment, et que Dieu combine toujours ces éléments de façon à produire les phénomènes de la manière la plus simple, il pensa qu'il pourrait, par un petit nombre d'expériences, découvrir cette plus simple manière, et que, cela fait, il aurait trouvé la manière même dont ils sont réellement produits. Les conjectures qu'il forma en partant de cette donnée sont certainement très-ingénieuses; mais elles se sont trouvées si différentes de la vérité, qu'il suffirait de cet exemple pour discréditer à jamais la méthode des hypothèses dans la recherche des opérations de la nature.

Les tourbillons de matière subtile, par lesquels Descartes s'efforça d'expliquer les phénomènes du monde matériel, sont maintenant aux yeux de tout homme sensé des fictions aussi vaines que les espèces sensibles d'Aristote.

Il était réservé à Newton de tracer la route qui nous conduit à la connaissance de la nature. Instruit par Bacon à mépriser les hypothèses, il établit comme règle de toute recherche philosophique qu'on ne doit assigner aux phénomènes de la nature que des causes dont on peut prouver l'existence réelle. Il vit que le résultat le plus élevé que les hommes puissent atteindre dans l'explication d'un phénomène, c'est la loi selon laquelle il est produit; et qu'ainsi la vraie méthode consiste à partir des faits réels constatés par l'observation et l'expérience, à en tirer les lois de la nature par une induction rigoureuse, puis à se servir de ces lois, une fois découvertes, pour rendre compte des phénomènes.

Le philosophe a donc sa méthode comme le géomètre a la sienne, et les règles de l'une ne sont pas moins précises que celles de l'autre; le premier peut donc savoir, avec non moins de certitude que le second, dans quel cas

il observe ces règles, et dans quel cas il s'en écarte. L'évidence inductive n'est pas, il est vrai, de même nature que la démonstrative ; mais elle n'en est pas moins le seul principe de nos déterminations dans les affaires les plus importantes de la vie.

C'est en suivant fidèlement cette route que Newton découvrit les lois du système planétaire et celles de la lumière, et qu'il donna le premier et le plus noble exemple de cette modeste *induction*, dont Bacon s'était contenté de tracer la théorie. Certes, il est étrange que l'esprit humain ait erré pendant tant de siècles sans tomber dans cette voie; mais il l'est encore bien plus, qu'après avoir été si clairement indiquée et si heureusement suivie, tant de personnes trouvent encore du plaisir à s'égarer dans les vaines régions de l'hypothèse.

Mais revenons à l'opinion de Descartes sur la perception, que nous avons un moment abandonnée pour rendre hommage au génie de ce grand réformateur de la philosophie. Il crut avec tous les anciens philosophes que ce que nous percevons immédiatement réside nécessairement dans l'esprit, ou dans cette partie du cerveau où l'esprit est immédiatement présent. Selon les principes de sa philosphie, les impressions faites sur les organes, les nerfs et le cerveau, ne sont que des modifications diverses de l'étendue, de la figure et du mouvement; il n'y a rien dans le cerveau qui ressemble au son, à la couleur, à la saveur, à l'odeur, au chaud et au froid : ce sont de pures sensations qui naissent dans l'ame, à l'occasion de certaines impressions dans le cerveau; et quoique Descartes donne le nom d'idées à ces impressions, il n'est pas plus nécessaire, selon lui, qu'elles ressemblent aux choses qu'elles représentent, qu'il ne l'est que les mots ressemblent aux choses qu'ils expriment. Cependant, dit-il, pour

ne pas trop nous écarter des opinions reçues, nous pouvons leur accorder une légère ressemblance. C'est ainsi, ajoute-t-il, que l'art du peintre peut représenter des maisons, des temples, des grottes; et toutefois, il est si peu nécessaire que la peinture ressemble exactement à la chose qu'elle représente, que sa perfection même exige le contraire; car souvent un cercle doit être représenté par une ellipse, un carré par un rhomboïde, et ainsi des autres figures.

Descartes pensait qu'on doit rapporter les perceptions des sens à l'union mystérieuse du corps et de l'ame : leur destination véritable est de nous apprendre en quoi les choses peuvent nous être utiles ou nuisibles; ce n'est que rarement et par accident, qu'elles nous les font connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes. Cette considération doit nous engager à secouer les préjugés des sens et à diriger toutes les forces de notre intelligence sur les idées que la nature a gravées dans notre être; ces idées nous apprendront que l'essence de la matière ne consiste point dans les propriétés qui affectent nos sens comme la couleur, l'odeur, la saveur, mais uniquement dans l'étendue sous ses trois dimensions.

Les écrits de Descartes sont en général remarquables par leur clarté; il voulait sans doute que sa philosophie présentât sous ce rapport un contraste parfait avec celle d'Aristote : cependant, soit qu'il ait eu des opinions diverses selon les temps, soit qu'il ait échoué contre les difficultés du sujet, la manière dont il s'explique dans différentes parties de ses ouvrages sur la perception des objets extérieurs n'est exempte ni d'obscurité, ni d'incohérence.

Il y a deux points en particulier, où je ne saurais le mettre d'accord avec lui-même : d'abord, en ce qui regarde le lieu des idées ou des images qui sont les objets

immédiats de la perception ; ensuite, en ce qui touche la véracité des sens.

Quant au premier point, quelquefois il place les idées dans le cerveau non-seulement lorsqu'elles dérivent de la perception, mais lorsque l'imagination les crée ou que la mémoire les rappelle ; et l'on a toujours prétendu que telle était la véritable doctrine cartésienne. Mais ailleurs, il dit que nous ne devons pas nous figurer que ces images ou impressions dans le cerveau soient perçues comme si le cerveau avait des yeux : ces impressions ne sont que des occasions qui, d'après les lois de l'union du corps et de l'ame, excitent les idées dans l'esprit ; et de là vient qu'il n'est pas nécessaire qu'elles aient une exacte ressemblance avec les choses représentées, pas plus qu'il ne l'est que les mots ou les signes ressemblent parfaitement aux choses qu'ils expriment.

Ces deux opinions, ne peuvent ce me semble être conciliées ; car si les images ou impressions dans le cerveau sont perçues, elles sont les objets et non pas seulement les occasions de la perception, et si ces images ne sont que les occasions de la perception, elles ne sont point perçues du tout. Il paraît que Descartes a hésité entre ces deux opinions, ou qu'il a passé de l'une à l'autre. Locke aussi semble avoir balancé entre les deux : quelquefois il place les idées des choses matérielles dans le cerveau, plus fréquemment dans l'esprit lui-même. Ni Locke ni Descartes ne pouvaient, en restant conséquents, attribuer d'autres qualités à ces images que l'étendue, la figure et le mouvement ; car, quant aux qualités que Locke distinguait sous le nom de *secondaires*, les deux philosophes ne croyaient pas qu'elles appartinssent aux corps, et ne pouvaient par conséquent les attribuer aux images dans le cerveau.

Newton et le docteur Clarke placent tous deux les espèces ou images des choses matérielles dans cette partie du cerveau appelée *sensorium*, et prétendent qu'elles y sont perçues par l'esprit qui s'y trouve présent : il est bon d'observer toutefois que le premier n'en parle qu'en passant, sous la forme de *question*, et avec sa modestie accoutumée. Mallebranche s'explique sur le même sujet de la manière la plus claire : dans son système, les images qui sont dans le cerveau ne sont point perçues ; elles ne sont que l'occasion de certaines sensations, à la suite desquelles Dieu lui-même nous manifeste certaines idées.

Le second point sur lequel l'opinion de Descartes me paraît indécise, c'est la confiance que mérite le témoignage des sens.

Quelquefois de ce que Dieu est parfait et ne saurait être trompeur, il infère que nos sens et nos autres facultés ne peuvent nous abuser ; et puisque nous croyons apercevoir avec évidence que l'idée de matière nous vient du dehors et de choses auxquelles elle ressemble parfaitement, nous devons en conclure, qu'il existe réellement quelque chose d'étendu en longueur, largeur et profondeur, et qui a toutes les propriétés dont l'étendue est susceptible.

D'autres fois, nous voyons Descartes et ses disciples se plaindre, comme les anciens philosophes, de l'infidélité des sens. Ils nous exhortent à secouer les préjugés qu'ils nous donnent et à concentrer toute notre attention sur les idées originairement gravées dans notre intelligence ; nous apprendrons par elles que la matière ne consiste dans aucune des qualités par lesquelles elle affecte nos sens, comme la dureté, la couleur, la pesanteur, mais que sa nature est d'être étendue, et rien de plus. Le ministère des sens est relatif à notre état actuel ; il nous

révèle le bien ou le mal que les choses peuvent nous causer : ce n'est que rarement et par accident, qu'il nous fait connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Descartes ne voulait rien admettre qu'il ne conçût clairement; et ce fut sans doute cette aversion pour les notions obscures qui le conduisit à soutenir qu'il n'existe point de substance de la matière, distincte des qualités par lesquelles nous la percevons. Nous disons que la matière est quelque chose d'étendu, de figuré, de mobile : l'étendue, la figure, la mobilité ne sont donc pas à nos yeux la matière elle-même, mais des qualités qui appartiennent à ce *quelque chose* que nous appelons matière. Or, Descartes ne pouvait goûter cet obscur *quelque chose* que nous admettons comme le sujet ou le *substratum* des qualités; et de là vient qu'il soutenait que l'étendue est l'essence même de la matière. Mais comme nous sommes obligés d'attribuer l'étendue à l'espace aussi bien qu'à la matière, il se trouva forcé de soutenir que l'espace et la matière sont une seule et même chose, et ne diffèrent que dans notre manière de les concevoir; de sorte que partout où il y a espace, il y a matière, et qu'il ne reste point de vide dans l'univers. C'est aussi une conséquence nécessaire de cette doctrine que le monde matériel n'ait ni bornes ni limites; cependant Descartes aima mieux l'appeler *indéfini* qu'*infini*.

C'est probablement pour la même raison que Descartes fit consister l'essence de l'esprit dans la pensée; il ne voulut point admettre que l'esprit fût *quelque chose* d'inconnu, doué de la faculté de penser. L'esprit étant la pensée, ne peut donc jamais être sans pensées; et comme il ne concevait pas la pensée sans idées, il en conclut que l'esprit doit être pourvu d'idées au premier moment de son existence : de là les *idées innées*.

Les philosophes qui sont venus après Descartes ont professé des opinions diverses sur la nature du corps et de l'ame. Plusieurs ont soutenu que la matière n'est qu'une collection de qualités à laquelle nous donnons un nom, et que la notion d'une substance de ces qualités, n'est qu'une fiction de l'esprit; quelques-uns ont été jusqu'à penser que l'ame elle-même n'est qu'une succession d'idées relatives, sans aucun sujet auquel elles appartiennent. Ces opinions, comme on le voit, dérivent plus ou moins de la doctrine de Descartes.

La victoire remportée par le Cartésianisme sur la doctrine d'Aristote, est une des révolutions les plus mémorables que l'histoire de la philosophie nous présente; c'est ce qui m'a engagé à m'arrêter sur les principes de ce système peut-être plus long-temps que mon sujet ne le demandait. A la voix de Descartes, l'autorité d'Aristote s'évanouit à jamais; le respect pour des mots barbares et des notions confuses, qui avait si long-temps obscurci l'entendement humain, se tourna en mépris, et tout ce que l'on ne comprenait pas clairement et distinctement devint suspect. Tel est l'esprit de la philosophie de ce grand homme; et la propagation de cet esprit est une acquisition plus importante pour le genre humain, qu'aucune des théories renfermées dans sa doctrine. est pour avoir créé cet esprit, pour l'avoir communiqué avec tant de zèle et répandu avec tant de succès, qu'il mérite une gloire immortelle.

Il faut observer cependant, que Descartes ne rejeta qu'une moitié de l'ancienne théorie de la perception et qu'il adopta l'autre. Cette théorie peut se diviser en deux parties : 1° les images, espèces ou formes des objets extérieurs émanent de ces objets et pénètrent dans l'esprit par le canal des sens; 2° ce n'est pas l'objet extérieur

lui-même qui est perçu, mais seulement son espèce ou image dans l'esprit. Descartes et son école ont rejeté, et réfuté par de solides arguments, la première proposition; mais ni lui ni ses disciples n'ont songé à révoquer en doute la seconde ; ils sont demeurés convaincus que nous ne percevons point l'objet extérieur lui-même, mais l'image qui le représente dans l'esprit. Cette image que les Péripatéticiens appelaient *espèce*, Descartes l'appelle *idée;* il a changé le nom, mais conservé la chose.

Il semble étrange qu'après s'être donné tant de peine pour secouer les préjugés de l'éducation, pour rejeter loin de lui toutes ses opinions premières, et douter de tout jusqu'à ce qu'il parvînt à une évidence qui forçât son assentiment, Descartes n'ait point songé à mettre en question cette opinion de l'ancienne philosophie. Évidemment elle est toute philosophique; car le vulgaire est très-convaincu qu'il voit les objets eux-mêmes et non pas leurs images; et c'est pour cette raison qu'il regarde comme une folie parfaite de révoquer en doute l'existence des objets extérieurs.

C'est un premier principe, qui paraît également admis par les savants et par les ignorants, que ce qui est réellement perçu existe, et que percevoir ce qui n'existe pas, est impossible. Jusque-là, les philosophes et le vulgaire s'accordent; mais ils se divisent aussitôt. Le vulgaire dit : je perçois l'objet extérieur, et il existe puisque je le perçois; rien ne peut être plus absurde que d'en douter. Le Péripatéticien dit : ce que je perçois, est la forme identique de l'objet; elle m'est envoyée par lui, et elle s'imprime dans mon esprit comme le cachet sur la cire; certainement, je ne puis douter de l'existence d'un objet, dont je perçois la forme. Le Cartésien dit à son

tour : je ne perçois pas l'objet extérieur lui-même; en cela, il est d'accord avec le Péripatéticien et il s'éloigne de l'opinion vulgaire; il ajoute : je perçois une forme, une image, une idée qui est dans mon esprit ou dans mon cerveau; je suis assuré de l'existence de cette idée, parce que je la perçois immédiatement; mais comment se forme-t-elle? que représente-t-elle? je ne le sais pas avec la même certitude; et par conséquent je suis obligé de chercher des arguments qui m'autorisent à conclure l'existence de l'objet, de l'existence de l'idée qui le représente.

Si ce sont là, comme je le crois, les principes de l'homme ignorant, du Péripatéticien et du Cartésien, il me semble qu'ils raisonnent tous conséquemment à leurs principes; que le Cartésien a de fortes raisons pour douter de l'existence des objets extérieurs, le Péripatéticien peu, et l'ignorant point du tout; et que cette différence résulte de ce que l'ignorant n'admet point d'hypothèse, de ce que le Péripatéticien en admet une, et de ce que le Cartésien mutile cette hypothèse et n'en accepte que la moitié.

Descartes, conformément à l'esprit de sa propre philosophie, aurait dû douter des deux parties de l'hypothèse péripatétique, ou donner ses raisons pour rejeter l'une et pour adopter l'autre; d'autant mieux que les ignorants, qui ont la faculté de percevoir les objets par leurs sens avec non moins de perfection que les philosophes et qui par conséquent doivent savoir aussi bien qu'eux ce qu'ils perçoivent, ont toujours été unanimes dans l'opinion que les objets que nous percevons ne sont pas des idées en nous, mais des choses hors de nous. On avait le droit d'attendre qu'un philosophe, assez défiant pour ne point adopter sans preuves la croyance de sa

propre existence, n'admettrait point sans preuves non plus, que tous les objets qu'il percevait n'étaient que des idées dans son esprit.

Mais si Descartes s'est trompé en ce point, il n'est pas le seul qu'on doive accuser; ses successeurs ont marché sur ses traces et adopté cette même partie de la théorie ancienne, que les idées sont les seuls objets immédiatement perçus; tous ont élevé leurs systèmes sur ce fondement.

CHAPITRE IX.

OPINION DE LOCKE.

La réputation de l'*Essai* de Locke *sur l'Entendement humain* tant en Angleterre que sur le Continent, est une preuve suffisante de son mérite; aucun livre de métaphysique n'a eu peut-être un aussi grand nombre de lecteurs; aucun n'est plus propre à donner aux hommes une instruction précise, et à leur inspirer cette bonne foi dans les recherches, et cet amour de la vérité qui sont les deux caractères de l'esprit philosophique. Locke est le premier des auteurs anglais qui ait trouvé le secret d'écrire avec simplicité et avec clarté sur des matières aussi difficiles; et son exemple n'a pas été perdu pour ceux qui l'ont suivi. Personne avant lui n'avait démontré avec plus de sagacité le danger de l'ambiguité des termes et la nécessité de n'employer dans les jugements et les raisonnements que des notions rigoureusement déterminées. Ses observations sur les diverses facultés de l'esprit, sur l'usage et l'abus des mots, sur l'étendue et les limites

de la connaissance humaine, attestent qu'il s'était longtemps et profondément étudié lui-même ; et cette étude est en effet la vraie source de la science philosophique. Enfin, il a donné mille preuves d'une grande pénétration et d'un rare bon sens. Mais sa gloire n'a pas besoin de mes éloges ; si je lui rends cet hommage, c'est afin que s'il m'arrive de combattre ses opinions, on ne me croie pas insensible au mérite d'un métaphysicien pour qui je professe une haute estime, qui a été mon premier guide dans la science et qui m'a appris à l'aimer.

Dès le commencement de son livre, il se montre persuadé, comme tous les philosophes qui l'avaient précédé, que chaque opération de l'entendement n'a pour objet que des idées, et cette opinion l'a conduit à employer si souvent le mot *idée* qu'il s'est cru obligé de prévenir, dans son *Avant-Propos*, le reproche qu'on pourrait lui en faire : « Comme ce terme, dit-il, est, ce me semble, le plus pro- « pre qu'on puisse employer pour signifier tout ce qui est « l'objet de notre entendement quand nous pensons, je « m'en suis servi pour exprimer tout ce qu'on entend par « *fantôme*, *notion*, *espèce*, ou quoi que ce puisse être, « qui occupe notre esprit lorsqu'il pense, et je n'aurais pu « éviter de m'en servir aussi souvent que j'ai fait. Je crois « qu'on n'aura pas de peine à m'accorder qu'il y a de telles « idées dans l'esprit des hommes ; chacun en a la cons- « cience en soi-même, et peut s'assurer qu'elles se rencon- « trent dans les autres, s'il prend la peine d'examiner « leurs discours et leurs actions [1]. »

En parlant de la réalité de nos connaissances, il s'exprime ainsi : « Il est évident que l'esprit ne con- « naît pas les choses immédiatement, mais seulement

[1] *Essai*, Avant-propos, § 8.

« par l'entremise des idées qu'il en a; et par conséquent « notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a de la « conformité entre nos idées et la réalité des choses. Mais « quel sera ici notre *criterium* ? Comment l'esprit qui « n'aperçoit rien que ses propres idées, connaîtra-t-il « qu'elles conviennent avec les choses mêmes? Quoique « cela ne semble pas exempt de difficulté, je crois pour- « tant qu'il y a deux sortes d'idées, dont nous pou- « vons être assurés qu'elles sont conformes aux cho- « ses [1]. »

Ainsi Locke voyait aussi bien que Descartes, que la doctrine des idées, cette doctrine selon laquelle nous ne percevons qu'un monde intérieur d'idées, crée la nécessité et en même temps l'impossibilité de démontrer l'existence extérieure d'un monde matériel. Non-seulement Descartes avait senti cette difficulté, mais Mallebranche, Arnauld, Norris, avaient essayé après lui de la surmonter : tous avaient échoué; Locke entreprend la même tâche, mais ses argumens sont faibles, et il semble qu'il s'en soit aperçu, car voici comment il termine : « Une « telle assurance des choses qui sont hors de nous, suffit « pour nous conduire dans la recherche du bien et dans « la fuite du mal qu'elles causent, à quoi se réduit tout « l'intérêt que nous avons de les connaître [2]. » Certes, il n'y a rien là que ne soient disposés à accorder ceux qui nient entièrement l'existence du monde matériel.

Comme il n'y a pas de différences essentielles entre Locke et Descartes relativement à la perception des objets extérieurs, ce n'est guère ici le lieu de parler de celles qui les divisent sur d'autres points. Ils ne s'accordent point sur l'origine de nos idées : Descartes en admet d'*innées;*

[1] Liv. IV, chap. IV, § 3.
[2] Liv. IV, chap. XI, § 8.

Locke nie qu'il y en ait, et soutient qu'elles dérivent toutes de la *sensation* et de la *réflexion ;* et il entend par *sensation* les opérations des sens, et par *réflexion* cette attention au moyen de laquelle nous pouvons connaître les opérations de notre esprit.

Ils diffèrent également sur l'essence de la matière et de l'esprit : le philosophe anglais pense que nous ne pouvons pénétrer jusqu'à l'essence de ces deux réalités ; Descartes croit que l'essence de l'ame est la pensée, et celle de la matière, l'étendue; cette dernière opinion, supprimant toute différence réelle entre la matière et l'espace, le conduisit à dire qu'aucune partie de l'espace n'est vide de matière.

Locke exposa plus nettement qu'on ne l'avait fait avant lui, les procédés par lesquels l'esprit classe les différents objets de la pensée, et les réduit en genres et en espèces. Il fut le premier qui distingua dans les choses l'essence nominale, qui n'est qu'une idée de genre et d'espèce exprimée par une définition, de l'essence réelle qui est la constitution même des choses et ce qui les fait être ce qu'elles sont; et c'est parce que cette distinction n'avait pas été faite que la dispute des Nominaux et des Réalistes avait inutilement pendant tant de siècles agité l'école. Il expliqua clairement comment se forment les notions abstraites et générales, et quel est leur usage et leur nécessité dans le raisonnement. Fidèle toutefois à la doctrine des idées, selon laquelle à chaque pensée de l'esprit correspond un objet présent dans l'esprit même, il forme l'idée abstraite en retranchant de l'idée de l'individu tout ce qui le distingue des autres individus de la même espèce ou du même genre; et il est persuadé que cette faculté d'abstraire est ce qui caractérise principalement l'intelligence humaine comparée à celle des animaux qui ne paraît pas en être douée.

Depuis Descartes, les philosophes ont beaucoup différé sur la manière dont se forment ces êtres représentatifs qu'on appelle *idées*, et sur la part que l'esprit lui-même peut avoir dans leur production.

De tous les auteurs que j'ai lus, le docteur Robert Hook est le plus précis à cet égard. C'était un des membres les plus habiles et les plus actifs de la société royale de Londres à l'époque de son institution. Dans un mémoire sur *la Lumière*, lu à cette société et publié dans ses Œuvres posthumes, il établit, section 7, que les idées sont des substances matérielles et que le cerveau contient l'espèce de matière propre à former les idées de chaque sens; la matière des idées de la vue est à son avis une espèce de phosphore; celle des idées du son est de même nature que les cordes et les lames de verre qui rendent un son quand elles sont frappées par les vibrations de l'air, etc.

L'ame, selon lui, peut fabriquer plusieurs centaines d'idées en un jour. A mesure qu'elles sont produites, elles sont repoussées loin du centre du cerveau, où l'ame réside; elles forment ainsi une chaîne continue qui se déroule dans le cerveau ; l'une des extrémités de cette chaîne est à la plus grande distance possible du centre, tandis que l'autre, toujours formée par la dernière idée produite, y est attachée; cette dernière idée constitue le présent, et tant que l'esprit la considère le même moment persiste. Ainsi plus il y a d'idées interposées entre celle du centre et une autre, plus il y a pour l'esprit de temps écoulé depuis l'acquisition de celle-ci.

Locke n'est pas entré dans des détails aussi minutieux sur la formation des idées; mais il attribue à l'esprit une part considérable dans cette opération. Dans la sensation l'esprit est passif, « toute sensation étant produite en

« nous, seulement par différents degrés et par différentes « déterminations de mouvements dans nos esprits animaux, « diversement agités par les objets extérieurs [1] »; cependant nos idées cessent d'être, dès qu'elles cessent d'être perçues; mais par la mémoire et l'imagination, « l'esprit « a la puissance de les réveiller lorsqu'il le veut, et de se les « peindre pour ainsi dire de nouveau à lui-même; ce que « quelques-uns font plus aisément, et d'autres avec plus « de peine [2]. »

Quant aux idées de réflexion, il leur donne pour unique source cette attention que l'esprit est capable de donner à ses propres actes : elles sont par conséquent formées par l'esprit lui-même. Il lui attribue également le pouvoir de composer les idées simples pour en faire des idées complexes, de les ajouter l'une à l'autre et d'additionner les sommes obtenues, de les diviser et de les classer, de les comparer et de tirer de cette comparaison des idées de rapports, enfin de créer les idées générales d'espèce et de genre en séparant successivement de l'idée d'un individu tout ce qui le distingue des autres individus semblables jusqu'à ce qu'elle devienne une idée générale abstraite, commune à tous les individus de l'espèce.

Tels sont les pouvoirs que Locke attribue à l'esprit, dans la formation des idées; Berkeley, comme nous le verrons ci-après, les réduisit considérablement, et Hume bien davantage encore.

Selon Locke, nos idées des qualités des corps ne sont pas toutes de la même espèce; les unes ressemblent à la réalité et la représentent; les autres ne ressemblent à rien et ne représentent rien. Quelques-unes des qualités de la matière ne peuvent en être séparées par la pensée; telles

[1] Liv. II, chap. VIII, § 4.
[2] Liv. II, chap. X, § 2.

sont l'étendue, la solidité, la figure, la mobilité; les idées que nous avons de ces qualités leur ressemblent et sont des images; Locke appelle ces qualités, *qualités primaires* ou *premières*. Il appelle *qualités secondaires* ou *secondes* celles qui, comme les sons, les couleurs, les saveurs, les odeurs, le froid et le chaud, ne sont, à son gré, que des pouvoirs dans les corps de produire en nous certaines sensations. Ces sensations ne ressemblent en rien à leurs causes, quoiqu'on les regarde communément comme des images de qualités semblables existant dans les corps; « ainsi, dit-il, les idées de chaleur ou « de lumière que nous recevons du soleil par les yeux « ou par l'attouchement, sont regardées communément « comme des *qualités réelles* qui existent dans le soleil, « et qui y sont quelque chose de plus que de simples « puissances [2]. »

Locke est le premier, je crois, qui ait employé ces dénominations de *qualités premières* et *secondes*; mais la distinction qu'elles expriment avait été faite par Descartes [2].

Quoique personne n'ait mieux démêlé que Locke les divers abus du langage, et ne soit plus habilement parvenu à résoudre par le simple éclaircissement des termes les questions qui avaient le plus tourmenté les Scholastiques, je crois cependant qu'il a été égaré lui-même par l'ambiguité du mot *idée* qui revient pour ainsi dire à chaque page de son livre.

Nous avons déjà remarqué que ce mot s'entend diversement dans la langue commune et dans la langue philosophique. Dans la langue commune, *avoir l'idée* d'une

1 Liv. II, chap. VIII, § 24.

2 Principes, part. I, sect. 69, 70, 71.

chose signifie simplement penser à cette chose. Quoique les opérations de l'esprit s'expriment le plus souvent par des verbes actifs, et que ce soit là leur expression la plus naturelle et la plus vraie, quelquefois, cependant, on les traduit par des circonlocutions dont le sens n'est pas moins clair : *penser* à une chose ou *avoir la pensée* de cette chose, la *croire* ou en *avoir la croyance*, la *concevoir* ou en *avoir la conception*, *la notion*, *l'idée*, sont des phrases parfaitement synonymes; la *pensée* ici signifie tout uniment l'action de penser, la *croyance* l'action de croire, la *conception*, la *notion*, l'*idée* l'action de concevoir, et par conséquent, *avoir une idée distincte* d'une chose, c'est la concevoir distinctement. Quand le mot *idée* est pris dans cette acception vulgaire, il n'y a pas de doute que nous n'ayons des idées : penser sans idées serait penser sans pensées, ce qui est absurde.

Mais le mot *idée* est pris par les philosophes, dans une autre acception, fondée sur une théorie philosophique tout-à-fait inconnue au vulgaire. Les philosophes anciens et modernes soutiennent qu'il en est des opérations de l'esprit comme des instruments de l'artisan; qu'elles ne peuvent s'appliquer qu'à des objets contigus. Ainsi tous les objets séparés de l'esprit par quelque intervalle de temps ou d'espace, sont hors de sa portée, et doivent être représentés dans le cerveau, où il réside, par quelque espèce d'image; et cette image est le seul objet que l'esprit contemple. Dans l'ancienne philosophie cette image représentative s'appelait *espèce ou fantôme*; depuis Descartes on l'a appelée plus ordinairement *idée*, et l'on a cru que chaque pensée avait une *idée* pour objet. Tous les philosophes, aussi loin que l'on puisse remonter, ont professé cette opinion. Dans cette supposition, l'idée qui est l'objet de la pensée, est si voisine et si

inséparable de l'opération de la pensée elle-même, qu'il est moins étonnant qu'on ait confondu ces deux éléments.

A moins qu'on ne renie le sens commun, la pensée et son objet sont deux choses différentes et qu'on doit distinguer. Il est vrai que la pensée implique son objet; car je ne peux penser sans penser à quelque chose; mais l'objet auquel je pense, n'est point ma pensée; toutes les langues le témoignent, et il n'en est point qui ne consacre une distinction aussi naturelle. Il est évident que l'on peut affirmer de la pensée ou de l'opération de l'esprit lorsqu'il pense, une foule de choses, qu'on ne pourrait, sans erreur et même sans absurdité, affirmer de l'objet de cette opération.

Il s'ensuit que si dans un ouvrage où le mot *idée* se rencontre à chaque page, on l'emploie sans en prévenir, tantôt pour signifier la pensée ou l'opération de l'esprit qui pense, tantôt pour signifier les objets internes de la pensée dont les philosophes supposent l'existence, l'auteur et le lecteur doivent nécessairement se perdre dans cette confusion. La plus grande faute de Locke est de n'avoir rien fait pour l'éviter, et elle l'a fait tomber dans quelques paradoxes que nous aurons occasion de remarquer.

On peut se demander ici, quelle a été sa véritable opinion à ce sujet? A-t-il cru que les idées sont les seuls objets de la pensée? ou bien a-t-il admis quelque sorte de pensée qui n'eût pas pour objet nécessaire des idées présentes à l'esprit?

Il n'est pas facile de faire une réponse directe à cette question. D'un côté, il déclare à plusieurs reprises, et dans les termes les plus clairs et les plus étudiés, qu'il exprime par le mot *idée* tout ce qui est l'objet de l'entendement, et quoi que ce puisse être qui occupe notre

esprit lorqu'il pense, il répète sans cesse que l'esprit ne perçoit que ses propres idées ; que toute connaissance consiste dans la perception de leur convenance et de leur disconvenance, et ne peut s'étendre plus loin qu'elles : ces expressions, et beaucoup d'autres de la même valeur, supposent évidemment que l'objet de toute pensée est une idée, et ne saurait être autre chose.

D'un autre côté, je suis persuadé que Locke aurait reconnu que nous pouvons penser à Alexandre-le-Grand, à la planète de Jupiter, et à mille autres choses qui ne sont point des idées dans notre esprit, mais des objets existant par eux-mêmes et indépendamment de l'action de la pensée.

Comment expliquer cette contradiction? Il n'y a qu'un moyen ; c'est de dire que nous ne pouvons penser à Alexandre ni à la planète de Jupiter, à moins que nous n'ayons dans notre esprit une idée, ou, ce qui revient au même, une image de ces objets. L'idée d'Alexandre est une image, une peinture, une représentation de ce héros dans mon esprit ; et cette idée est l'objet immédiat de ma pensée quand je pense à lui. Telle était certainement l'opinion de Locke, et tous les philosophes l'ont partagée.

Mais, au lieu de résoudre la difficulté, cette explication semble l'envelopper d'une nouvelle obscurité. Lorsque je pense à Alexandre, on me dit qu'il y a une idée ou image d'Alexandre dans mon esprit, et que cette idée est l'objet immédiat de ma pensée : il s'ensuit nécessairement que ma pensée a deux objets, l'idée qui est dans mon esprit, et le héros représenté par cette idée ; l'une, objet immédiat de ma pensée, l'autre, objet aussi de ma pensée, mais non son objet immédiat. La conséquence semble au moins singulière ; car elle implique que toutes les fois

que je pense aux choses extérieures, ma pensée a deux objets : or, nous avons tous la conscience de nos pensées, et cependant la réflexion la plus attentive ne nous découvre en aucun cas cette duplicité d'objet ; car si nous voyons double quelquefois, c'est un phénomène d'une toute autre nature. Aucun philosophe n'a expressément confessé cette duplicité dans l'objet de la pensée, bien qu'elle résulte évidemment de l'admission d'un objet immédiat de la pensée, présent dans l'esprit, et distinct de l'objet extérieur.

Ce n'est pas tout. Qu'est-ce qu'un objet de la pensée qui n'est pas son objet immédiat? Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de le comprendre. Un corps en mouvement peut mouvoir un autre corps en repos, par le moyen d'un troisième corps interposé : ceci se conçoit aisément; mais comment concevoir un intermédiaire entre l'esprit et sa pensée? Penser à un objet par l'entremise d'un milieu, paraît une expression vide de sens, un seul cas excepté, celui où l'on dit qu'au moyen du signe on comprend la chose signifiée. En effet le signe naturel ou conventionnel introduit dans l'esprit la pensée de la chose signifiée. Mais dès que la chose signifiée est introduite dans l'esprit, elle devient un objet immédiat de la pensée comme le signe l'était auparavant : il y a ici deux objets de la pensée, mais qui le sont l'un après l'autre. Il n'en est pas de même de l'idée et de l'objet qu'elle représente.

Il me semble donc que si l'on veut soutenir que les idées sont les seuls objets immédiats de la pensée, on sera forcé d'accorder qu'elles sont les seuls objets de la pensée, et que les hommes ne sauraient penser qu'à des idées. Toutefois Locke croyait bien certainement que nous pouvons penser à mille choses qui ne sont pas des idées, mais la conséquence de son principe lui échappait.

Elle n'échappa ni à Berkeley, ni à Hume, qui aimèrent mieux l'adopter que d'abandonner le principe d'où elle découle.

Peut-être le plus grand tort de Locke a-t-il été d'employer si fréquemment le mot *idée*, qu'il n'a pu lui conserver toujours le même sens. On voit clairement que dans une foule d'endroits, il n'entend rien de plus par *idée* que la notion ou la conception que nous avons d'un objet quelconque de la pensée, c'est-à-dire l'acte de l'esprit qui conçoit, et non pas l'objet conçu.

Dans les éclaircissements qu'il donne sur ce mot [1], il dit qu'il l'emploie pour signifier tout ce que l'on entend par *fantôme*, *notion*, *espèce*. Voilà donc trois synonymes du mot *idée* : le premier et le dernier sont très-propres à exprimer le sens philosophique du mot, puisque ce sont les termes techniques, employés dans la philosophie péripatéticienne, pour désigner les images des choses extérieures en nous, images qui, selon les principes de cette philosophie, sont les seuls objets de la pensée; mais le mot *notion* appartient à la langue commune, et le sens qu'elle y attache représente parfaitement l'acception populaire, mais nullement l'acception philosophique du mot *idée*.

Si Locke a confondu dans la définition même de ce mot les deux sens dont il est susceptible, on ne saurait s'attendre à les trouver soigneusement distingués dans le cours de son ouvrage. Aussi rencontre-t-on quantité de passages qui seraient inintelligibles, si le mot *idée* ne signifiait, tantôt l'action de l'esprit, tantôt l'objet intérieur de cette action. Il est évident que l'auteur, n'ayant pas remarqué son ambiguité, l'emploie dans l'une ou l'autre

[1] Avant-propos, § 8.

acception, selon que le sens l'exige, et la plupart des lecteurs n'y ont pas pris garde plus que lui.

Le mot *idée* a dans Locke un troisième sens, qui revient même assez souvent; il l'emploie pour désigner non plus les objets intérieurs, mais les objets extérieurs de la pensée. Il semble l'avoir remarqué lui-même, et quelque part il s'en justifie. Ainsi quand il affirme, comme il le fait en mille endroits, que toute la connaissance humaine consiste dans la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, il faut bien que, selon ses propres principes, il entende par *idées* tout ce qui peut être l'objet médiat ou immédiat, intérieur ou extérieur de la pensée; en un mot, tout ce qui peut être signifié par le sujet ou le prédicat d'une proposition.

Le mot *idée* a donc trois acceptions différentes dans l'*Essai sur l'entendement*, et l'auteur semble l'avoir employé tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre, sans remarquer la variation. Le lecteur qui donne toujours à ce qu'il lit le sens le plus raisonnable, se laisse facilement aller à la même illusion. J'ai connu des personnes, disant bien connaître l'*Essai sur l'entendement humain*, qui soutenaient que le mot *idée* n'y signifie partout que *pensée*, et que lorsque l'auteur parle des *idées* comme d'images qui existent dans l'esprit et qui sont les objets de la pensée, ce n'est là qu'une manière de parler figurée, ou une analogie. Je crois que plusieurs passages du livre ne gagneraient pas médiocrement, s'ils pouvaient se prêter à cette interprétation.

Locke, du reste, n'est pas le seul philosophe à qui l'on puisse reprocher d'avoir négligé de distinguer les opérations de l'esprit de leurs objets. Quoique cette distinction soit familière au vulgaire, et qu'on en retrouve

l'empreinte dans toutes les langues, il n'est pas rare de voir les philosophes la perdre de vue quand ils parlent des idées. Rien du reste n'est plus naturel; car les idées étant des êtres fantastiques placés entre la pensée et son objet, semblent tour-à-tour se confondre avec l'une, se perdre dans l'autre, et reprendre par intervalle le rôle distinct qu'on leur a assigné.

C'est encore la théorie philosophique des idées qui a fait confondre toutes les opérations de l'entendement, sous le nom commun de *perception*. Locke n'est pas tout-à-fait exempt de cette méprise, mais il la commet bien plus rarement que les philosophes qui sont venus après lui. Nous appelons *perception* dans la langue commune cette connaissance immédiate des objets extérieurs que nous devons à nos sens : voilà la signification propre et naturelle de ce mot, et quand on lui en donne une autre, c'est par métaphore ou par analogie. Si je pense à une chose qui n'existe pas, comme par exemple à la République de Platon, je ne dis point que je la perçois, mais que je la conçois, ou que je l'imagine; si je suis occupé d'une chose qui m'est arrivée hier, je ne dis point que je la perçois, mais que je m'en souviens; si j'ai la goutte, je ne dis point que je perçois la douleur, mais que je la sens; elle n'est pas un objet de perception, mais de sensation et de conscience. Ainsi le vulgaire même distingue avec vérité les différentes opérations de l'esprit, et se garde bien d'imposer le même nom à des choses si différentes. Mais grace à la théorie des idées, les philosophes sont persuadés que toutes ces opérations sont identiques, et doivent porter le même nom : chez eux, percevoir, sentir, se souvenir, imaginer, sont une seule et même opération de l'esprit qui consiste à percevoir des idées, et qui s'exprime par un seul et même terme. De là

vient que les philosophes parlent sans cesse des *perceptions de la mémoire*, et des *perceptions de l'imagination*. Ils font de la sensation une *perception*, et de tout ce que nous percevons par nos sens des *idées de sensation;* et tantôt ils disent qu'ils ont *la conscience* des idées présentes à l'esprit, tantôt qu'ils les *perçoivent*.

Il peut sembler étrange que des hommes qui ont fait une si laborieuse étude des opérations de leur esprit, les expriment avec moins de propriété et de clarté que le vulgaire. Toutefois, il en est ainsi, et voici, je pense, la seule explication qu'on puisse donner de ce merveilleux phénomène : le vulgaire ne cherche point de théorie pour expliquer les opérations de son esprit; il sait qu'il voit, qu'il entend, qu'il se souvient, qu'il imagine, il ne sait rien de plus, et ce qu'il sent distinctement, il l'exprime de même; mais c'est trop peu pour les philosophes de savoir que l'esprit fait de pareilles opérations; ils se croient tenus de découvrir de quelle manière elles s'accomplissent; ils veulent expliquer comment nous voyons, comment nous entendons, comment nous nous souvenons, comment nous imaginons; ayant inventé à cette fin l'hypothèse des idées, ils adaptent leur langage à leur théorie, et de même qu'un mauvais commentaire nuit à l'intelligence du texte, de même une fausse théorie ne fait qu'obscurcir les phénomènes qu'elle avait pour objet d'expliquer.

Nous examinerons plus tard cette théorie; je voulais seulement montrer que si elle est fausse, il n'est pas étonnant qu'elle ait conduit de savants hommes à confondre des choses que les ignorants mêmes distinguent nettement, comme la langue vulgaire le témoigne. Celui qui se fie à un guide trompeur court plus de risque de s'égarer, que celui qui, sans connaître la route, s'en rapporte à ses propres yeux.

CHAPITRE X.

OPINION DE BERKELEY.

Georges Berkeley, qui fut depuis évêque de Cloyne, publia sa *Nouvelle Théorie de la vision* en 1709, son *Traité des Principes de la connaissance humaine* en 1710, et ses *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* en 1713, étant alors membre du collége de la Trinité de Dublin. On le regarde généralement comme un excellent écrivain, et comme un raisonneur très-subtil et très-clair dans des sujets très-difficiles. Cependant la doctrine qu'il a émise dans ses ouvrages, et spécialement dans les deux derniers, a été jugée si absurde, que très-peu de gens sont convaincus que lui-même l'ait crue vraie, et qu'il ait voulu sérieusement la persuader aux autres.

Il soutient, et il se flatte d'avoir démontré par une foule de raisonnements appuyés sur les principes unanimes des philosophes, qu'il n'y a point de matière dans l'univers; que le soleil et la lune, la terre et les mers, nos propres corps et ceux de nos amis, ne sont que des idées dans nos esprits et n'existent que lorsque nous y pensons; que tout cet univers, en un mot, ne comprend que deux classes d'êtres, des esprits et des idées.

Quelque ridicule que ce système paraisse au grand nombre qui regarde la réalité des objets sensibles comme la plus évidente des vérités et comme une chose dont un homme de bon sens ne saurait douter, les philosophes qui sont habitués à considérer les idées comme les

objets immédiats de toutes nos pensées, n'ont pas le droit d'en porter un jugement aussi sévère.

Descartes et ses successeurs leur ont appris que l'existence du monde matériel n'est point une chose évidente par elle-même, mais qu'elle demande à être démontrée par de bonnes preuves; et quoique Descartes et beaucoup d'autres se soient efforcés de trouver ces preuves, on n'a pas reconnu, dans celles qu'ils ont produites, la force et la clarté désirables en une matière de cette importance; Norris a déclaré que la réalité de la matière, après tout ce qu'on avait dit pour l'établir, lui semblait probable, mais non certaine; Mallebranche a pensé qu'elle reposait uniquement sur l'autorité de la révélation, et que toutes les autres preuves étaient insuffisantes; enfin, d'autres ont représenté qu'un pareil argument n'était qu'un sophisme, puisque nous ne connaissons la révélation que par nos sens et qu'elle implique par conséquent l'autorité de leur témoignage.

Ainsi la philosophie moderne s'est approchée graduellement de l'opinion de Berkeley, et quoi que d'autres puissent en penser, les philosophes n'ont pas le droit de la trouver absurde ni indigne d'examen. Plusieurs auteurs ont essayé de réfuter ses arguments, mais avec peu de succès; d'autres ont avoué qu'ils ne pouvaient ni les réfuter, ni s'en laisser convaincre

Sans doute, Berkeley a fait peu de prosélytes; cependant il est certain qu'il en a fait quelques-uns, et que, jusqu'à la fin de sa vie, il a défendu sa doctrine non-seulement comme vraie, mais comme extrêmement importante pour le progrès de la science et la défense de la religion. « Si l'on admet, dit-il dans la préface de ses « *Dialogues*, les principes que je vais tâcher de répandre « parmi les hommes, les conséquences qui, à mon avis,

« s'en suivront immédiatement, seront que l'athéisme et « le scepticisme tomberont totalement; que plusieurs « points embarrassants et obscurs se trouveront éclair- « cis; que de grandes difficultés seront résolues; que « plusieurs parties inutiles des sciences en seront retran- « chées; que la spéculation sera désormais relative à la « pratique, et que les hommes seront ramenés des para- « doxes au bon sens. »

Dans sa *Théorie de la vision*, il se borne à avancer que les objets de la vue ne sont que de pures idées dans l'esprit. Il convient du reste, qu'il y a un monde extérieur et tangible qui existe, soit que nous le percevions ou non. Je ne saurais dire s'il s'en tenait là, parce que son système n'était pas encore bien arrêté dans son esprit, ou parce qu'il croyait prudent de ne le produire que par degré; il a l'air d'insinuer ce dernier motif dans ses *Principes de la connaissance humaine*.

Cependant la *Théorie de la vision*, prise en elle-même et abstraction faite du système de l'auteur, contient des découvertes importantes et qui marquent un génie supérieur. Berkeley distingue avec bien plus d'exactitude qu'on ne l'avait encore fait les objets immédiats de la vision, et ceux des autres sens dont l'action se mêle de bonne heure avec celle de la vue. Il prouve que nous ne percevons pas immédiatement la distance, mais que nous acquérons l'habitude de l'estimer, à l'aide des autres perceptions qui s'y joignent. C'est une observation très-importante, et qui, je crois, lui appartient entièrement; elle répand une vive lumière sur les opérations de nos sens, et sert à résoudre plusieurs problèmes d'optique qui, jusque-là, avaient été ou mal résolus ou jugés insolubles.

Observons toutefois que l'ingénieux auteur a négligé une distinction qui apporte quelque restriction à la gé-

néralité de son assertion. Il est vrai que la distance des objets à l'œil n'est point immédiatement perçue; mais il est une autre distance, celle qui sépare deux objets dans le plan parallèle à l'œil, que nous percevons immédiatement; l'étendue visible et la figure visible, qu'il reconnaît pour des objets immédiats de la vision, impliquent que cette distance est visible. Les astronomes l'appellent *distance angulaire*, et ils la mesurent par l'angle que forment deux lignes tirées de l'œil aux deux objets distants; mais elle est immédiatement perçue chez ceux mêmes qui n'ont jamais songé à cet angle.

Quoique depuis Berkeley on soit allé beaucoup plus loin que lui sur la manière dont nous apprenons à percevoir la distance d'un objet à l'œil, il lui reste la gloire d'avoir mis sur la voie. On lui doit également la distinction entre l'étendue et la figure que nous percevons par la vue, et celles que nous percevons par le tact; il consacra cette distinction par les dénominations d'*étendue et figure visibles*, et d'*étendue et figure tangibles*. Il a observé que l'étendue tangible est le seul objet de la géométrie, quoique les géomètres n'emploient que des figures visibles dans leurs démonstrations.

La notion d'étendue et de figure telles que nous les acquérons par la vue, et ces mêmes notions telles que nous les acquérons par le toucher, sont tellement associées et confondues dès l'enfance dans les jugements que nous portons des objets, qu'il fallait une grande sagacité pour les séparer et pour rendre à chaque sens ce qui lui appartient. « Combien n'est-il pas difficile, dit Berkeley lui-« même, de rompre une union commencée de si bonne « heure, et fortifiée par une si longue habitude. » Dans tout le cours de l'*Essai sur la vision*, il a lutté contre cette difficulté, avec le jugement et la rare pénétration qui

le distinguent, et avec tout le succès qu'on peut attendre d'une première tentative.

Berkeley a consacré les sept dernières sections de cet ouvrage à chercher quelles notions un être intelligent doué de la vue et privé du toucher, pourrait se former des objets sensibles. Cette investigation peut paraître oiseuse aux penseurs superficiels; mais Berkeley n'en jugeait pas ainsi, et ceux qui sont en état de la suivre et de comprendre combien de phénomènes de la vision elle intéresse, partagent entièrement son avis. On peut dire qu'il y a déployé plus de puissance d'esprit que dans l'invention même de son système.

Aussi bien les colonnes qui soutiennent l'existence du monde matériel dans la philosophie moderne, ne sont pas si fermes qu'il fallût la force d'un Samson pour les ébranler, et s'il faut admirer quelque chose dans le système de Berkeley, c'est bien moins le génie qu'il suppose que la hardiesse de l'auteur, à braver en le publiant les imputations de folie qu'il pouvait lui attirer de la part des ignorants; car un homme bien convaincu de la doctrine universellement adoptée par les philosophes, n'a besoin que de courage pour mettre en question l'existence du monde matériel. Quant aux arguments, la doctrine lui en fournit d'irréfutables. « Il y a des vérités, dit Berke-« ley, si près de nous et si faciles à saisir, qu'il suffit « d'ouvrir les yeux pour les apercevoir; et au nombre « des plus importantes, ajoute-t-il, me semble être celle-« ci, que la voûte éclatante des cieux, que la terre et tout « ce qui pare son sein, en un mot, que tous les corps « dont l'assemblage compose ce magnifique univers n'exis-« tent point hors de nos esprits [1]. »

Quant au principe qui le conduit à cette conséquence,

[1] *Principes de la connaissance humaine*, § 6.

Berkeley l'a posé dans la première phrase de son ouvrage, sous la forme d'un axiome; et en effet il a toujours été avoué par les philosophes. « Si nous passons en revue les ob-« jets de la connaissance humaine, il est évident, dit-il, que « ce sont ou des idées sensibles, ou des idées que nous per-« cevons en tournant nos regards sur les opérations et les « modifications de notre esprit, ou enfin des idées que la « mémoire et l'imagination créent en reproduisant, en « composant ou en divisant les premières. »

Tels sont les fondements du système de Berkeley. Si ce système est vrai, le monde matériel n'est plus qu'un rêve qui a abusé les hommes depuis le commencement du monde.

Il semble que Berkeley aurait dû établir avec soin les bases d'une telle doctrine; cependant il se contente d'affirmer que le principe d'où il part est évident. S'il entend par-là qu'il est évident de soi-même, c'est en effet une bonne raison pour n'en offrir aucune preuve; mais j'ai peine à croire qu'il en soit ainsi. Les propositions évidentes par elles-mêmes, sont celles dont la vérité frappe toute personne de bon sens, qui entend la signification des termes, et qui est libre de préjugé. Or, le principe de Berkeley, que tous les objets de la connaissance humaine sont des idées de notre esprit, porte-t-il ce caractère? Loin de le penser, je crois au contraire qu'il sera jugé improbable, pour ne pas dire absurde, par quiconque n'a pas reçu les leçons des philosophes. L'homme le plus borné considère le soleil et la lune, la terre et la mer, comme les objets immédiats de sa connaissance, et il ne serait pas aisé de lui persuader que ces objets ne sont que des idées de son esprit, et cessent d'exister dès-qu'il cesse d'y penser. Si j'ose parler de mes propres sentiments, il fut un temps où je croyois si bien à la doctrine des idées, que j'embrassai pour être consé-

quent tout le système de Berkeley. Mais de nouvelles conséquences tout aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à adopter que la non existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit, je m'avisai de me demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre, que les idées sont les seuls objets de la connaissance? Depuis quarante ans que cette pensée m'est venue, j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi; mais je n'ai rien trouvé que l'autorité des philosophes.

Plus tard j'aurai occasion de développer ce résultat de mes recherches; pour le moment il me suffit de faire remarquer que tous les raisonnements de Berkeley contre le monde matériel s'appuient sur le principe des idées, et qu'il l'a admis comme l'avait fait avant lui tous les philosophes, sans rien dire pour en montrer l'évidence.

En supposant que ce principe soit vrai, le système de Berkeley est inattaquable, et ses raisonnements sans replique; tout ce que vous percevez est une idée, et une idée ne peut exister que dans un esprit; elle n'existe que quand elle est perçue, et rien ne ressemble à une idée si ce n'est une idée.

Il sentait si bien que la conséquence découlait naturellement et sans effort du principe, qu'il s'accuse sans cesse de prolixité. « Pourquoi s'étendre, dit-il, et revenir si « souvent sur une chose qu'en une ligne ou deux on peut « démontrer avec la dernière évidence à tout esprit capable « de la moindre réflexion[1]. » Il s'étend cependant, parce que la prudence l'avertit qu'il ne suffit pas *d'une ligne ou deux*, quelle que soit leur force, pour faire adopter au monde une opinion qui se présente au premier coup d'œil comme un monstre d'absurdité. « Quoique je ne connaisse « point de vérité, dit-il, d'une démonstration plus rigou-

[1] *Principes*, § 22.

« reuse et plus simple, cependant comme elle a contre elle « une nuée de préjugés et les habitudes de l'entendement, « je ne puis m'attendre que les hommes l'aperçoivent clai- « rement et s'y attachent avec fermeté. Je sais qu'il y faut « du temps et de la peine, et que je ne puis parvenir à « éveiller et à fixer l'attention, qu'en répétant vingt fois « la même chose, tantôt sous un point de vue, tantôt sous « un autre [1]. »

C'est pour cela que Berkeley développe longuement sa doctrine, qu'il la présente sous toutes les faces, qu'il en suit toutes les conséquences, et qu'il va au-devant de tous les préjugés et toutes les préventions qui la repoussent. C'était déjà une entreprise difficile de la traduire dans la langue commune, et de la revêtir d'expressions intelligibles. Il n'y a que ceux qui l'ont sérieusement étudiée qui sachent combien il faut de temps et d'habitude pour parvenir à s'entendre soi-même quand on la médite, ou à être clair quand on veut l'exposer aux autres.

Berkeley prévit la double opposition que son système éprouverait, et de la part des philosophes, et de la part du vulgaire qui obéit aux inspirations de la nature. Quant aux philosophes, il les brave hautement; mais il redoute beaucoup plus le commun des hommes. Il prend infiniment de peine, et use même d'un peu d'artifice pour se concilier leur faveur et les attirer dans son parti.

On le remarque particulièrement dans ses *Dialogues*. Dès le commencement du premier, il déclare que, depuis quelque temps, « il a entièrement abandonné plusieurs « des notions sublimes qu'il avait puisées dans les écoles « des philosophes, en échange des opinions vulgaires. » « Et je vous avoue, dit-il, à Hylas, son interlocuteur,

[1] *Dialogue II.*

« que depuis ce retour des notions métaphysiques aux « préceptes simples et clairs de la nature et de ce qu'on « appelle le sens commun, je me trouve merveilleuse- « ment éclairé, et je suis en état de comprendre facile- « ment un grand nombre de choses, qui me paraissaient « auparavant comme autant de mystères et autant d'é- « nigmes [1].—Si l'on admet ces principes, dit-il, dans la pré- « face de ses *Dialogues*, les hommes seront ramenés des « paradoxes au sens commun. » Toutefois, il reconnaît en même temps, que ces principes sont en grande opposition avec les préjugés philosophiques, qui ont si longtemps prévalu contre le sens commun et les opinions naturelles du genre humain.

Lorsque Hylas dit à Philonoüs, « Vous ne me per- « suaderez jamais que nier la matière ou la substance « corporelle, ce ne soit une chose qui répugne au sen- « timent universel des hommes, » Philonoüs répond : « Je souhaiterais de tout mon cœur qu'on exposât bien « nos deux opinions, et qu'on les soumît ensuite au ju- « gement de gens de bon sens, et qui ne fussent point pré- « venus des préjugés qu'on puise dans les écoles. Repré- « sentez-moi comme quelqu'un qui s'en rapporte à ses « sens, qui pense connaître les choses qu'il voit et qu'il « touche, et qui ne forme aucun doute sur leur existence. « Si l'on entend par substance matérielle les seuls corps « sensibles, ceux qu'on voit et qu'on touche, (et j'ose dire « que la partie du monde qui ne philosophe pas, n'entend « autre chose), je suis plus certain de l'existence de la ma- « tière que vous et qu'aucun philosophe. Si quelque « chose peut éloigner le commun des hommes des senti- « ments que j'épouse, c'est de croire mal-à-propos que je

[1] Page 4.

« nie la réalité des choses sensibles; mais comme c'est « vous qui êtes dans cette erreur et non moi, il s'ensuit « que, dans le vrai, c'est contre votre sentiment, et non « contre le mien, que doit se tourner l'aversion générale. — « Je consens d'en appeler au sens commun des hommes, « pour décider de la vérité de mon opinion. — Je suis d'une « trempe d'esprit vulgaire, assez simple pour croire mes « sens, et pour laisser les choses comme je les trouve. — « Je ne pourrai de ma vie m'empêcher de croire que la « neige est blanche, et que le feu est chaud [1]. »

Lorsque Hylas est entièrement converti, il dit à Philonoüs : « Après tout, la dispute sur la matière, dans la « stricte acception de ce mot, roule uniquement entre « vous et les philosophes, dont je reconnais que les prin- « cipes ne sont à beaucoup près, ni si naturels, ni si « conformes soit à la manière ordinaire de penser des « hommes, soit à l'Écriture-Sainte, que les vôtres [2]. » Philonoüs dit, en finissant : « Je ne suis point auteur de « nouveaux sentiments. Tout ce que j'ai tâché de faire « dans nos entretiens, ça été de réunir, pour ainsi dire, « et en même temps de mettre dans un plus grand jour, « des vérités peu claires qui avaient été jusqu'ici comme « partagées entre le vulgaire et les philosophes. Le vul- « gaire pense que les choses qu'il aperçoit immédiatement « sont les choses réelles, et les philosophes soutiennent « que les choses qu'on aperçoit immédiatement sont « des idées qui n'existent que dans l'esprit; joignez en- « semble ces deux sentiments, et la conclusion que vous « pourrez tirer de cette réunion sera la substance de ce « que j'avance [3]. » Et il conclut en observant: « Que les « mêmes principes qui, au premier coup d'œil, parais- « saient conduire au scepticisme, ramènent, après qu'on

[1] *Dialogue III*, pages 201, 202, 203. — [2] Page 284. — [3] Page 285.

« les a suivis jusqu'à un certain point, aux notions ordi-
« naires que suggère le simple bon sens. »

Ces passages font assez voir combien Berkeley mettait de prix à concilier son système avec les inspirations du sens commun, pendant que l'on ne voit percer nulle part le désir de le concilier avec les doctrines des philosophes. Sa prétention est de prendre parti avec le vulgaire contre ceux-ci, et de revendiquer les droits du sens commun contre leurs innovations. Que n'a-t-il poussé la méfiance des doctrines philosophiques jusqu'à douter du dogme très-philosophique sur lequel repose son système, savoir, que les choses immédiatement perçues par nos sens ne sont que des idées dans notre esprit?

Du reste, accorder l'opinion du vulgaire avec la sienne, n'est pas, après tout, une chose si aisée; et ce n'est, ce me semble, qu'en leur faisant violence à l'une et à l'autre, et en les altérant, qu'il en vient à bout.

Selon lui l'opinion vulgaire se réduit à ceci, que les choses perçues par les sens existent réellement: il en convient; car ces choses, dit-il, sont des idées en nous, ou des collections d'idées, auxquelles nous donnons un nom, et que nous considérons comme des réalités : elles sont les objets immédiats de la faculté de sentir, et elles existent véritablement. Quant à l'opinion que ces choses ont une existence extérieure absolue, indépendante de l'esprit qui les perçoit, ce n'est point, à son avis, une notion du sens commun, mais une subtilité philosophique. Et de même les philosophes seuls ont inventé la notion d'une substance matérielle, *substratum* ou soutien de ces collections de qualités sensibles auxquelles nous donnons les noms de *pomme* ou de *melon*; elle n'a pénétré chez le vulgaire que par les enseignements des philosophes. La substance n'étant pas un objet sensible, le vulgaire n'y a

jamais pensé : on lui a appris à se servir du mot, mais il n'entend par ce mot que la collection des qualités sensibles que leur association constante lui a donné l'habitude de considérer comme une seule chose, et de désigner par un seul nom.

Après avoir ainsi rapproché l'opinion commune de la sienne, Berkeley, de son côté, fait quelques pas au-devant d'elle, et il avoue que les choses sensibles ont une existence réelle hors de l'esprit de telle ou telle personne. Mais entre les Matérialistes et moi, dit-il, il s'agit de savoir si elles ont une existence absolue, distincte de la perception que Dieu en a, et extérieure à tous les esprits? A la vérité, ajoute-t-il, quelques payens et quelques philosophes l'affirment; mais les idées, que l'Écriture-Sainte nous donne de la Divinité, ne nous permettent pas de le croire[1].

Mais ici se présente une objection, qui réclamait toute son habileté. Les idées de mon esprit ne peuvent être identiquement les mêmes que les idées d'un autre esprit; si donc, les choses que je perçois ne sont que des idées, elles n'existent plus nulle part, dès que je cesse de les percevoir; le même objet ne peut être perçu par deux ou plusieurs esprits.

A cela Berkeley répond, que cette objection n'a pas moins de force contre l'opinion des Matérialistes que contre la sienne. Mais la difficulté consiste à faire coïncider son opinion avec les notions du vulgaire; car le vulgaire croit fermement que les objets de ses perceptions continuent d'exister quand la perception a cessé; et il n'est pas moins persuadé que quand dix personnes regardent le soleil ou la lune, elles voient toutes le même objet.

[1] *In Deo vivimus, movemur et sumus.*

Voici la réponse de Berkeley : « Je soutiens que si l'on « prend le terme *même* dans l'acception vulgaire, il sera « certain alors et nullement contradictoire aux principes « que je défends, que différentes personnes pourront « apercevoir la même chose, ou que la même chose ou « la même idée pourra exister dans différents esprits ; « mais les mots sont d'institution arbitraire, et puisque « les hommes ont coutume d'appliquer le mot *même* dans « des occasions où ils ne s'aperçoivent d'aucune diversité « ou variété, et que je ne prétends rien changer dans leurs « perceptions, il suit de là que, comme on a dit ci-devant « que *plusieurs personnes voyaient la même chose*, on « pourra continuer de se servir dans des circonstances « semblables des mêmes expressions, et cela sans s'écarter « ni de la propriété du langage, ni de la vérité des choses. « Mais si l'on prend le terme *même* dans l'acception des « philosophes, lesquels prétendent avoir une notion ab- « straite de l'identité, alors suivant les différentes défini- « tions qu'on en donnera (car ce n'est pas une chose dont « on soit d'accord, que cette identité philosophique), il « pourra arriver, ou il ne sera point possible que différen- « tes personnes aperçoivent une même chose. Je m'imagine, « au reste, qu'il importe très-peu que les philosophes ju- « gent ou ne jugent pas à propos d'appeler une chose la « *même*.... Les hommes peuvent disputer sur l'identité et « la diversité, sans qu'il y ait aucune différence réelle « dans leurs pensées et leurs opinions, si on les considère « abstraction faite des noms qui les expriment[1]. »

Il me semble, en définitive, que dans ses efforts pour concilier son système avec l'opinion du vulgaire, Berkeley va plus loin que la raison ne peut l'accompagner. Il re-

[1] Dialog. III, p. 234, 235, 236, 238.

doutait, dans une controverse de cette espèce, de laisser le sens commun contre lui; et il avait raison de le regarder comme son plus formidable adversaire.

Il a mis beaucoup d'art et de soin à dégager son système des conséquences fâcheuses, que des esprits superficiels pouvaient lui imputer dans la pratique de la vie. Il fait voir que son opinion ne détruit ni ne change nos plaisirs et nos peines, et que nos sensations agréables ou désagréables, restent ce qu'elles sont dans tout autre système, c'est-à-dire des choses réelles et les seules qui nous intéressent. Leur production est assujétie à certaines lois de la nature, qui nous dirigent dans la recherche des unes et dans la fuite des autres; peu nous importe après cela qu'elles soient produites immédiatement en nous par l'action d'un être puissant et intelligent, ou par la médiation d'un être inanimé qu'on appelle *matière*.

Les preuves de l'existence d'un Dieu, loin d'être affaiblies, semblent au contraire plus frappantes dans son hypothèse que dans l'hypothèse commune. Les pouvoirs dont on suppose la matière douée, ont toujours été l'arme favorite des athées, et c'est à elle qu'ils ne cessent de recourir pour la défense de leur système; or, cette arme est brisée, si la matière disparaît de l'univers. En tout ceci les raisonnements de Berkeley sont justes et ingénieux. Mais il reste une conséquence bien triste qu'il semble n'avoir pas aperçue, et dont il est difficile de laver son système; la voici :

Si son hypothèse ne compromet point les preuves de l'existence de Dieu, elle semble n'en laisser aucune de l'existence de nos semblables. Lorsque je dis *mon père*, *ma mère*, *mon frère*, ces trois noms n'expriment que des collections d'idées; et comme ce sont des idées de mon

esprit, elles ne peuvent avoir avec un autre esprit la relation qu'elles ont avec le mien, pas plus que la douleur que je sens ne peut être la douleur sentie par un autre. Je ne puis rien trouver dans le système de Berkeley qui rende même probable l'existence d'êtres intelligents semblables à moi, et qui soient avec moi dans les rapports de père, de mère, de frère, d'ami, ou de concitoyen; je reste seul dans l'univers; je suis l'unique créature que Dieu y ait placée; je me sens, en un mot, dans cet état désespéré d'*égoïsme*, où l'on dit que la philosophie de Descartes conduisit quelques-uns de ses disciples.

Comme de toutes les opinions avancées par les philosophes, celle de Berkeley est la plus extraordinaire et la plus propre à couvrir la philosophie de ridicule aux yeux des hommes simples, qui obéissent aux inspirations de la nature et du sens commun, je pense qu'il ne sera pas inutile de remonter à la doctrine qui contenait ce système, d'observer son origine, et de suivre ses progrès jusqu'au temps où elle a paru si solidement établie, qu'un savant et pieux évêque n'a pas craint d'en produire les dernières conséquences, comme découlant de principes généralement reçus et comme très-favorables à la science et à la religion.

Sous le règne de la philosophie péripatéticienne, les esprits étaient plus disposés à dogmatiser qu'à douter; l'existence des objets sensibles était regardée comme un premier principe, et la doctrine reçue considérait l'espèce sensible ou l'idée comme la forme même de l'objet qui pénètre dans l'esprit après s'en être détachée. On ne trouve donc dans cette philosophie aucune trace de scepticisme sur l'existence de la matière.

Descartes mit tout en question, même ce qui avait été regardé jusqu'alors comme premier principe. Il rejeta

l'émission des espèces ou idées sensibles; mais il continua de soutenir que ce n'est point l'objet extérieur que nous percevons immédiatement, mais une idée ou image de cet objet présent dans notre esprit. Cette opinion conduisit quelques-uns de ses disciples à nier toute autre existence que la leur et celle de leurs idées : ce fut ceux-là qu'on appela *Égoïstes*.

Pour lui, soit qu'il craignît les censures de l'Église qu'il prenait grand soin de ne point provoquer, soit qu'il ne voulût pas exposer sa philosophie tout entière au ridicule sous lequel les Égoïstes succombèrent, soit qu'il cédât à sa conviction, il résolut de maintenir le monde matériel. Mais l'existence de la matière n'étant point, selon ses principes, un fait primitif, il fut obligé d'avoir recours pour la démontrer à des arguments tirés de loin et fort peu concluants. Quelquefois il se borne à dire que nos sens nous étant donnés par Dieu, qui ne peut tromper, nous devons croire à leur témoignage. Mais cet argument est faible; car, selon ses principes, nos sens ne nous apprennent qu'une chose, c'est que nous avons certaines idées; or, si nous tirons de ce témoignage des conclusions qu'il ne contient pas, c'est nous qui nous trompons. Aussi, pour fortifier cet argument, ajoute-t-il quelquefois, que nous sommes naturellement portés à croire qu'il existe un monde extérieur correspondant à nos idées.

Ce penchant naturel ne paraissait point à Mallebranche une preuve suffisante : à ses yeux l'existence de la matière est un article de foi, et ne saurait être démontrée par la raison. Il n'ignore pas que la foi nous vient par le sens de l'ouïe, et qu'on peut dire que les prophètes, les apôtres et les miracles, ne sont que des idées de notre esprit; mais à cela il répond, que bien que ces choses ne soient

que des idées, la foi les change en réalités; et il espère que cette réponse satisfera ceux qui ne sont pas trop difficiles.

Il est singulier que Locke, qui a tant écrit sur les idées, n'ait pas aperçu les conséquences qui sortent d'elles-mêmes de sa doctrine, et que Berkeley en a déduit sans le moindre effort. Locke ne voulait sûrement pas que l'on pût charger la doctrine des idées de pareilles conséquences. Il avoue qu'il ne regarde l'existence d'un monde matériel ni comme un premier principe, ni comme susceptible d'être démontrée rigoureusement; mais il ne laisse pas de l'appuyer des meilleurs raisonnements qu'il peut trouver; et si on ne les juge pas tout-à-fait convaincants, il observe qu'après tout nous avons un degré de certitude suffisant pour nous diriger dans la poursuite du bien et la fuite du mal que nous pouvons recevoir des objets extérieurs, et que c'est là tout ce qui nous importe [1].

Il y a cependant dans Locke un passage qui pourrait faire présumer qu'il avait entrevu le système de Berkeley, mais qu'il n'a pas jugé à propos de le mettre au jour; ce passage se trouve dans le chap. X du 4e livre, § 18. Locke vient de prouver l'existence d'une intelligence éternelle; il répond à ceux qui s'imaginent que la matière doit pareillement être éternelle, parce que nous ne saurions comprendre comment elle aurait été faite de rien; et après leur avoir demandé si la création des esprits suppose moins de pouvoir que la création de la matière, il ajoute : « Peut-être que si nous voulions nous éloi-« gner un peu des idées communes, donner l'essor à notre « esprit, et nous engager dans l'examen le plus profond

[1] Liv. IV, ch. XI, § 8 et 10.

« que nous pourrions faire de la nature des choses, nous « pourrions en venir jusqu'à concevoir, quoique d'une « manière imparfaite, comment la matière peut d'abord « avoir été produite et avoir commencé d'exister par « le pouvoir de ce premier être éternel; mais on verrait « en même temps que donner l'être à un esprit, c'est un « effet de cette puissance éternelle et infinie, beaucoup « plus mal aisé à comprendre. Mais parce que cela m'é- « carterait peut-être trop des notions sur lesquelles la « philosophie est maintenant fondée dans le monde, je « ne serais pas excusable de m'en éloigner si fort, ou de « rechercher, autant que la grammaire pourrait le per- « mettre, si, dans le fond, l'opinion communément éta- « blie est contraire à ce sentiment particulier; j'aurais « tort, dis-je, de m'engager dans cette discussion, sur- « tout dans cet endroit où la doctrine reçue me donne « des moyens suffisants pour atteindre mon but. »

Il paraît d'après ce passage, 1° que Locke avait dans l'esprit un système encore mal développé peut-être, auquel il s'était élevé en approfondissant la nature des choses, et en secouant le joug des notions vulgaires; 2° que ce système s'écartait si fort des principes de la philosophie de son temps, qu'il jugea convenable de le renfermer dans sa pensée; 3° qu'au fond, cependant, la différence était peut-être plus dans les mots que dans les choses; 4° qu'enfin ce système aurait pu donner à entendre, quoique d'une manière imparfaite et obscure, la création de la matière; mais qu'il n'aurait été d'aucun secours pour expliquer la création des esprits. Tels sont les caractères du système que Locke avait entrevu, et qu'il jugea prudent de supprimer. Ne pourrait-on pas en induire que ce système était le même, ou à peu-près le même que celui de Berkeley? Selon Berkeley, la création du monde ma-

tériel signifie seulement que Dieu résolut dans un temps déterminé de produire des idées dans les intelligences finies, et qu'il le fit dans cet ordre et selon ces règles que nous appelons lois de la nature. Il est certain qu'il n'y a aucune difficulté à concevoir la création de la matière dans cette hypothèse : Berkeley le remarque et s'en prévaut ; il ne l'est pas moins, qu'elle ne jette pas la moindre lumière sur la création des esprits ; ainsi tout ce que Locke donne à entendre de son mystérieux système, s'applique exactement à celui de Berkeley. Si l'on considère en même temps que le système de Berkeley n'est que la conséquence naturelle de la doctrine de Locke, conséquence inévitable et qui se présente d'elle-même, on peut raisonnablement conjecturer qu'elle n'avait pas échappé à Locke, mais qu'il a cru devoir laisser à d'autres la tâche de développer ses principes dans toute leur étendue, lorsqu'ils seraient affermis par le temps et capables de soutenir le choc du sens commun.

Norris dans son *Essai sur la théorie du monde idéal et intelligible*, publié en 1701, observe que le monde matériel n'est point une chose qui tombe sous les sens, puisque la sensation est au-dedans de nous et n'a point d'objet : il conclut de là que son existence ne peut être établie que par le raisonnement, et n'est pas une chose évidente.

On voit par le détail où nous venons d'entrer, que la doctrine des idées, telle qu'elle fut modifiée par Descartes, menaçait depuis long-temps le monde matériel, et que malgré les efforts des philosophes pour conserver et la matière et la doctrine, ils trouvaient de la difficulté à les sauver ensemble. Dans cet état de choses, Berkeley le premier eut la hardiesse de sacrifier le monde et de l'offrir en holocauste à la philosophie des idées.

Nous ne devons pas oublier, dans cette esquisse histo-

rique, un écrivain d'une réputation bien inférieure, Arthur Collier, recteur du collége de Langford-Magna, près de Sarum. Il publia en 1713, sous le titre de *Clavis universalis* ou *Nouvelle recherche de la vérité*, un livre où il soutient non-seulement que la matière n'existe pas, mais qu'elle est impossible. Ses arguments sont les mêmes en substance que ceux de Berkeley; et il en connaît bien toute la force. Il ne manque pas de pénétration métaphysique; mais son style est désagréable par les jeux de mots, les néologismes, les termes scolastiques, les obscurités dont il est rempli; Descartes, Mallebranche, Norris, lui sont familiers, ainsi qu'Aristote et les Scolastiques; mais ce qui est singulier, c'est qu'il ne paraît pas avoir entendu parler de Locke dont l'*Essai* avait été publié vingt-quatre ans auparavant, ni de Berkeley dont le premier ouvrage l'était depuis trois ans.

Il déclare que sa conviction de la non-existence du monde matériel a précédé son livre de dix ans; il est loin de penser comme Berkeley, que le vulgaire soit de son opinion; si par hasard son livre fait quelques disciples, et malgré les neuf démonstrations qu'il contient il ne s'en flatte pas, il prend peine à prouver qu'ils pourront, malgré leur opinion, s'entretenir des choses matérielles avec les autres hommes dans le langage ordinaire; il raconte qu'il a été lui-même tourmenté de scrupules à ce sujet, et que s'il n'était pas parvenu à les vaincre, il n'eût jamais ouvert la bouche; mais il a considéré que Dieu lui-même avait parlé aux hommes dans ce langage, qu'il l'avait par là sanctifié pour tous les fidèles, et qu'enfin dans les ames pures tout est pur. Il croit au reste sa doctrine très-utile, surtout à la religion; et il en fait usage pour mettre à fin la controverse de la présence réelle dans l'Eucharistie.

J'ai pris la liberté de donner ce court aperçu du livre de Collier, parce que je le crois rare et peu connu : je n'en ai jamais vu qu'un seul exemplaire, qui est à la bibliothèque de l'Université de Glascow.

CHAPITRE XI.

SENTIMENT DE BERKELEY SUR LA NATURE DES IDÉES.

Je passe sous silence les opinions de Berkeley, sur les idées abstraites, sur l'espace et sur le temps : je les ferai connaître en leur lieu; mais je dois m'arrêter ici sur une partie de son système, dans laquelle il semble s'être écarté de la doctrine reçue touchant les idées.

Quoiqu'il débute dans ses *Principes de la connaissance humaine* par déclarer qu'il est évident que les seuls objets de la connaissance sont des idées et quoique tout son système repose sur ce principe, cependant il reconnaît dans le cours de l'ouvrage qu'il y a des objets de notre connaissance qui ne sont pas des idées, mais des choses douées d'une existence propre et permanente. Ces objets, dont nous n'avons pas d'idées, sont nos propres esprits et leurs diverses opérations, les autres intelligences finies, et l'intelligence suprême. Ce qui fait que nous n'avons point d'idées des esprits et de leurs opérations, c'est que les idées étant passives, inertes, privées de la pensée, elles ne peuvent représenter des êtres actifs qui pensent et qui veulent. Nous avons des notions des esprits, mais nous n'en avons pas d'idées. Nous savons ce que c'est que penser, vouloir et percevoir, et nous pouvons raisonner sur les êtres doués de ces facultés; mais nous n'avons point l'idée de

la pensée, de la volonté, de la perception. L'esprit est la seule substance où les êtres qui ne pensent pas, c'est-à-dire les idées, puissent exister; or, il est évidemment absurde que cette substance qui soutient ou perçoit les idées, soit elle-même une idée ou quelque chose de semblable.

Berkeley observe, en outre, « que tout rapport im-« pliquant un acte de l'esprit, on ne peut pas dire avec « propriété que nous ayons des idées, mais bien que nous « avons des notions des rapports qui existent entre les « choses. Si cependant on veut, avec les philosophes mo-« dernes, étendre le mot *idée* aux esprits, aux actes, aux « rapports, ce n'est, après tout, qu'une affaire de mots. « Toutefois il importerait à la clarté et à la propriété du « langage, de ne point confondre sous un même nom, des « choses d'une nature différente [1]. »

Ceci est une partie importante du système de Berkeley, et mérite notre attention. Il s'ensuit que les objets de la connaissance humaine se divisent en deux classes : la première comprend les idées que nous recevons par nos sens : elles n'existent que dans l'esprit de ceux qui les perçoivent, et cessent d'être, dès qu'elles cessent d'être perçues; les esprits, leurs actes, les rapports des choses, forment la seconde classe : nous avons des notions et non des idées des objets qu'elle renferme; aucune idée ne peut les représenter, ni avoir avec eux la moindre ressemblance; cependant nous savons ce qu'ils sont; et sans idées nous pouvons en parler, en raisonner, et nous entendre.

Cette doctrine sur les idées s'éloigne tout-à-fait de celle de Locke. D'après le système de ce dernier, il n'est point de connaissance possible sans idées : toute pensée en a une pour objet immédiat; d'après celui de Berkeley, les objets les plus importants sont connus sans idées. Il y a,

[1] *Principes*, § 142.

selon Locke, deux sources de nos idées, la sensation et la réflexion; selon Berkeley, il n'y en a qu'une, la sensation, parce qu'il n'y a point d'idées qui correspondent aux objets de la réflexion; nous les connaissons immédiatement sans idées. Locke divise nos idées en idées de substances, de modes et de relations; le système de Berkeley n'admet point d'idées de substances et de relations; et même, parmi les idées de modes, il rejette celles des opérations de notre esprit, dont nous avons des notions mais point d'idées.

Nous devons rendre justice à Mallebranche, et reconnaître que sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il se rapproche de Berkeley bien plus que ce dernier ne veut l'avouer. Mallebranche distingue quatre sources de la connaissance; les idées ne sont que l'une des quatre. Il affirme, que nous n'avons pas d'idées de notre esprit et de ses modifications, et que nous le connaissons directement et sans intermédiaire par la conscience. Peut-être ces deux savants hommes démêlaient-ils dans le système des idées les conséquences que Hume en a tirées plus tard, et par respect pour la religion ont-ils voulu les prévenir, en modifiant le principe d'où elles découlent.

Quoi qu'il en soit, si pour connaître un si grand nombre de choses les idées ne sont point nécessaires, il est naturel de se demander si elles le sont véritablement pour connaître les autres? Car, peut-on dire, si nous avons la faculté de concevoir le monde des esprits sans l'intermédiaire des idées, pourquoi n'aurions-nous pas la faculté de concevoir le monde matériel sans leur secours? la conscience et la réflexion nous procurent la notion directe des esprits et de leurs attributs, pourquoi nos sens ne nous procureraient-ils pas la notion directe des corps et de leurs qualités?

Berkeley a prévu cette objection, et il la met ainsi

dans la bouche d'Hylas : « Si vous prenez le parti de « me dire que vous pouvez concevoir l'esprit de Dieu « sans en avoir une idée, pourquoi ne pourrais-je pas au « même titre concevoir l'existence de la matière bien « que je n'en aie pas d'idée? » Voici la réponse de Philonoüs : « Ni vous n'apercevez la matière objectivement, « comme vous apercevez les êtres destitués d'activité, « ou les idées; ni vous ne la connaissez par un acte réflé- « chi, comme vous vous connaissez vous-même; ni vous « ne l'apercevez par la médiation, ou de vos idées, ou « de votre propre être, et au moyen de sa ressemblance, « avec l'une ou l'autre de ces deux espèces d'êtres; ni « vous ne pouvez enfin en conclure l'existence, par la voie « du raisonnement, de ce que vous connaissez immédia- « tement : choses qui concourent toutes à rendre la con- « sidération de la matière fort différente à l'égard dont « nous parlons de celle de la Divinité [1]. »

Quoique Hylas se déclare satisfait de cette réponse, j'avoue qu'elle ne me contente point; car si je puis en croire les facultés dont Dieu m'a doué, je perçois *objectivement* la matière; en d'autres termes, quelque chose d'étendu et de solide, qui peut être mesuré et pesé, est l'objet immédiat de ma vue et de mon toucher; et cet objet, je le prends pour la matière, et non pour une idée; et quoique les philosophes m'enseignent que c'est une idée, et que ce n'est pas la matière que je touche, jamais je n'ai pu le voir en observant attentivement mes propres perceptions.

Berkeley aurait dû expliquer en quoi consiste la différence des *idées* et des *notions*. Le sens du mot *notion* est très-clair; tout le monde entend par-là la conception d'une chose qui est l'objet de notre pensée. Une notion

[1] Dialogue III.

est donc l'acte que l'esprit fait, quand il conçoit quelque chose. L'objet de la conception ou de la pensée peut être dans l'esprit, ou hors de l'esprit; il peut exister ou ne pas exister; il peut avoir existé ou devoir exister un jour; mais la notion que j'en ai, est un acte de mon esprit, qui existe quand je pense à cet objet, et qui cesse d'exister quand je cesse d'y penser. Le mot *idée*, dans le langage populaire, a exactement le même sens; mais les philosophes lui en ont donné un autre qu'il n'est pas facile de déterminer.

Tout le système de Berkeley roule sur cette autre acception, et sur la différence qui s'ensuit entre les notions et les idées. Qu'est-ce donc, selon lui, que l'*idée* opposée à la *notion*? Il est important de le découvrir; tâchons de l'apprendre de sa propre bouche.

Nous pouvons observer d'abord, qu'il reconnaît deux sortes d'idées, les *idées de sensation*, et les *idées d'imagination*. «Les premières, dit-il, imprimées dans nos sens « par l'Auteur de la nature, sont appelées *choses réelles;* « les autres, que l'imagination produit, étant moins régu- « lières, moins vives et moins constantes, sont plus propre- « ment nommées *idées* ou *images* des choses, dont elles sont « la copie et la représentation. Mais les sensations, quel- « que vives et quelque distinctes qu'elles soient, ne laissent « pas d'être des idées, c'est-à-dire qu'elles existent dans « l'esprit et y sont perçues tout comme les idées qui sont « sa propre création. On les considère comme ayant plus « de réalité, parce qu'elles ont plus de force, et qu'elles « sont mieux enchaînées et plus cohérentes entre elles. « Elles sont aussi moins dépendantes de l'esprit qui les « perçoit, attendu que c'est la volonté d'un autre esprit « plus puissant, qui les excite; cependant ce sont en- « core des idées, et certainement il n'existe point d'idée

« faible ou forte hors d'un esprit qui la perçoive [1]. »

Il résulte de-là, que Berkeley entend par *idée de sensation*, la sensation même. C'est ce qui ressort d'un grand nombre d'autres passages, dont voici quelques-uns : « La lumière et les couleurs, le chaud et le « froid, l'étendue et la figure, toutes les choses que « nous voyons et touchons, que sont-elles autre chose « que des sensations, des notions, des idées ou impres- « sions sur les sens ? Et peut-on, même par la pensée, « en séparer une seule de la perception ? Pour moi, je sé- « parerais aussi facilement une chose d'elle-même [2]. » « Quant à nos sens, nous ne connaissons par eux que « nos sensations, nos idées, en un mot, ce qui est « immédiatement perçu par la sensibilité; de quelque « nom qu'on veuille appeler ce quelque chose, toujours « est-il qu'il ne nous apprend pas qu'il existe hors de « l'esprit des choses inaperçues, semblables à celles que « l'esprit aperçoit [3]. » « Il est évident que toutes nos « sensations, c'est-à-dire, toutes les choses que nous per- « cevons, de quelque nom qu'on les appelle, sont inertes; « il n'y a en elles ni pouvoir ni activité. »

Il paraît donc certain que par *idées de sensation*, l'auteur entend les sensations mêmes. Quant à ce qu'il entend par le mot *sensation*, je renvoie à l'explication que j'en ai présentée au chapitre 1er de mon premier Essai; elle me paraît s'accorder parfaitement avec le sens que Berkeley donne à cette expression.

De même, dit-il, que la pensée ne peut exister que dans un être pensant, de même la sensation ne peut exister que dans un être sentant. La sensation est l'acte ou le sentiment d'un être qui sent : son essence consiste tout entière à être sentie. Rien ne peut ressembler à une sen-

1 *Principes*, § 33. — 2 *Ibid.*, § 5. — 3 *Ibid.*, § 18. — 4 *Ibid.*, § 25.

sation, si ce n'est une sensation semblable dans le même esprit ou dans un autre; il est donc absurde de supposer la moindre analogie entre la sensation et une qualité quelconque des êtres inanimés. Cette description de la sensation me paraît parfaitement juste et beaucoup plus nette et plus exacte que celle de Locke, qui suppose que nos sensations ressemblent aux qualités premières des corps et qu'elles ne ressemblent point aux qualités secondes.

Sans doute, les sens nous donnent un grand nombre de sensations, et s'il plaît à Berkeley de les appeler *idées*, j'y consens; quand donc il affirme que les sens ne nous donnent d'autre connaissance que celle de nos sensations ou idées comme on voudra les appeler, je lui accorde de les appeler comme il voudra; mais je désirerais qu'il pesât bien ce que cette phrase contient d'exclusif; car c'est là-dessus que porte tout son système.

S'il est vrai, en effet, que nos sens ne nous fassent connaître que nos sensations, son système triomphe et le monde matériel s'évanouit comme un rêve. En effet, si cette proposition est vraie, voici un raisonnement inattaquable : nous ne pouvons connaître le monde matériel que par nos sens; or, nos sens ne nous font connaître que nos propres sensations, et nos sensations n'ont aucune ressemblance avec la matière et ses propriétés. Tout dépend de savoir si nos sens ne nous font connaître que nos propres sensations; s'ils nous font connaître quelque chose de plus, ce quelque chose échappe à son argument; il se pourra que ce quelque chose n'existe pas dans l'esprit comme les sensations, et que nos sens nous en donnent la notion sans le secours des idées, de la même manière que la conscience et la réflexion nous font connaître l'esprit et ses opérations.

Il faut donc voir si les sens ne nous font connaître

que nos propres sensations, et rien de plus. Berkeley ne le prouve en aucune manière, sans doute, parce que cette doctrine n'est pas la sienne seulement, mais celle de tous les philosophes. Locke appelle toutes les notions qui nous viennent par les sens, idées de sensation; ses successeurs l'ont imité; et il semble s'en suivre naturellement que les idées de sensation sont les sensations mêmes. Mais les philosophes peuvent se tromper; consultons donc là-dessus le sens commun et l'expérience.

Je reçois une piqûre d'épingle, la douleur que j'éprouve, est-elle une sensation? Oui; rien dans un être inanimé ne peut ressembler à la douleur. Mais l'épingle est-elle aussi une sensation? Je suis obligé de répondre que l'épingle n'est pas une sensation, et ne peut rien avoir de commun avec ce que j'appelle ainsi. L'épingle est longue; elle est épaisse; elle a une forme et un poids déterminé; une sensation n'a rien de tout cela. Je suis également sûr que la douleur est une sensation, et que l'épingle n'est pas une sensation. Cependant l'épingle est un objet sensible; et je suis aussi certain que je perçois sa forme et sa dureté par mes sens, que je le suis que j'éprouve de la douleur, quand elle me pique.

Passons maintenant aux idées d'imagination. « Je trouve, dit Berkeley, que je puis à volonté exciter des « idées dans mon esprit et varier la scène aussi souvent « que je le juge à-propos. Je n'ai qu'à vouloir, et aus- « sitôt telle ou telle idée se forme dans mon imagination; « le même pouvoir la fait également disparaître et céder « la place à une autre. C'est par ce pouvoir de faire et « de défaire les idées que l'ame est active : l'expérience l'at- « teste[1]. » « Nos sensations, ajoute Berkeley, sont ce que « nous nommons les *choses;* les idées d'imagination re-

[1] *Principes*, § 20.

« çoivent plus proprement le nom d'*idées* ou images des « choses. » Ce qui veut dire sans doute qu'elles sont des images de nos sensations.

Puisque les idées d'imagination sont notre ouvrage, nous devrions les connaître parfaitement; cependant Berkeley nous laisse dans une grande incertitude sur leur nature, et je suis fort embarrassé de m'en rendre compte.

D'abord, puisque les sensations viennent des sens et non de l'imagination, les idées d'imagination ne sont pas des sensations : la douleur est une sensation, l'idée de la douleur, quand je ne souffre pas, n'en est point une. J'observe ensuite qu'il est impossible d'assigner la plus petite différence entre les idées d'imagination telles que Berkeley les décrit, et les *notions* qu'il assure cependant n'être pas des idées. Il m'est facile de distinguer une notion d'une sensation ; autre chose est d'éprouver la sensation de la douleur, autre chose d'en avoir la notion : dans ce dernier cas, je sais ce que c'est que souffrir ; dans le premier, je souffre réellement. Mais je ne parviens point à comprendre que la notion et l'imagination de la douleur ou de tout autre fait, soient des choses différentes. La distinction de Berkeley entre les idées d'imagination et les notions qu'il dit n'être pas des idées, m'échappe donc entièrement : les idées et les notions me semblent tout-à-fait identiques.

A la vérité Berkeley semble confondre les idées d'imagination et les idées de sensation dans un même genre et ne les distinguer que par des différences de degrés, lorsqu'il dit que les premières sont seulement moins vives, moins régulières, et moins constantes. Mais cette doctrine, que Hume embrassa plus tard et qui devint le fondement de son système, est inconciliable avec le sens commun, pour lequel Berkeley professe un si grand res-

pect; car il s'ensuivrait qu'entre l'état d'un homme tourmenté de la goutte, et celui d'un homme qui se rappelle en parfaite santé ce qu'il a souffert, la différence consisterait seulement en ce que, dans le dernier cas, la douleur est moins vive, moins régulière, et moins constante. Or c'est ce qui ne saurait être admis : tout le monde sait qu'on peut raconter le mal qu'on a souffert non-seulement sans douleur, mais avec plaisir; et qu'éprouver de la douleur et s'en souvenir, ne sont pas deux degrés différents du même état, mais deux états absolument distincts.

En définitive, voici à-peu-après ce qu'on peut tirer du système de Berkeley. Nous ne connaissons point les esprits, leurs actes et les rapports des choses (c'est-à-dire les objets les plus importants de la connaissance) par des idées; nous en avons seulement des notions. Les idées que nous avons, sont de sensation ou d'imagination : comme les premières sont les sensations mêmes, nous les connaissons parfaitement par le témoignage de la conscience, et on doit rendre cette justice à Berkeley qu'il les décrit avec beaucoup d'exactitude. Il n'en est pas de même des idées d'imagination; il dit qu'elles sont des images de nos sensations, et, selon sa propre doctrine, rien ne peut ressembler à une sensation, si ce n'est une sensation; il semble penser qu'elles ne diffèrent des sensations qu'en degré; mais l'expérience nous enseigne qu'elles en diffèrent en nature. Que sont-elles donc et quel caractère peut les distinguer des notions? c'est ce que Berkeley ne nous apprend nulle part. Il y a plus, toutes les raisons par lesquelles il montre que nous ne pouvons avoir des idées des actes de l'esprit, ni des rapports des choses, s'appliquent à ce qu'il appelle *idées de l'imagination*. Écoutons Berkeley : « On ne peut dire avec exac-
« titude que nous ayons une idée d'un être actif, ni

« d'une action, quoiqu'on puisse dire que nous en avons « une notion; si je comprends bien la valeur des mots, « je dois dire que j'ai la connaissance ou la notion de « mon esprit et de son action sur les idées. De même, « tout rapport impliquant un acte de l'esprit, on ne « peut dire avec propriété que nous avons une idée, mais « bien que nous avons une notion des rapports et des « habitudes qui existent entre les choses [1]. » A ce compte, nos imaginations ne sont pas des idées, mais des notions; car elles impliquent un acte de l'esprit, et cela du propre aveu de Berkeley, puisqu'il nous dit qu'elles sont des créations de l'esprit, qu'il les fait et les défait comme il le juge à-propos, et que c'est en cela même que son activité consiste. Si la raison qui démontre que nous n'avons point d'idées mais seulement des notions de rapports, est bonne pour les rapports, elle est bonne aussi pour les imaginations, puisqu'elles supposent aussi une action de l'esprit, qui les produit à volonté.

Après tant d'écrits, et tant de disputes sur les *idées*, il est tout naturel que l'on ait le désir de savoir en quoi elles consistent et à quelle classe d'êtres elles appartiennent; l'exactitude et la précision de langage qui distingue Berkeley persuadent d'abord que l'on trouvera dans ses écrits quelque solution à ce problème; et c'est pourquoi j'ai pris tant de peine à découvrir ce qu'il entend par ce mot.

En résumé, et si je l'ai bien compris, il entend par *idées de sensation*, les sensations mêmes que nous recevons par nos cinq sens; mais il observe que ce n'est pas à elles que le nom d'*idées* s'applique avec le plus de propriété.

Je comprends également ce qu'il entend par *notions;* mais il observe encore que bien qu'elles soient très-différentes

[1] *Principes*, § 142.

des idées, souvent les philosophes modernes leur donnent ce nom.

Restent les *idées d'imagination*, auxquelles, selon Berkeley, le nom d'*idées* convient spécialement. Quant à celles-ci, je suis encore dans les ténèbres. Lorsque j'imagine un lion ou un éléphant, le lion ou l'éléphant est l'objet imaginé; l'acte de l'esprit qui conçoit cet objet, est la notion, la conception, l'imagination de cet objet. S'il y a quelque chose de plus qui ne soit ni l'acte de l'esprit ni l'objet conçu, mais qui soit l'idée de cet objet, je ne sais où le trouver.

En interrogeant les autres écrivains qui ont traité des *idées*, je demeure dans la même ignorance sur le véritable sens de ce mot. Le vulgaire l'a adopté; mais il n'entend par là que la conception ou la notion que nous avons d'un objet, et il l'applique surtout aux notions abstraites ou générales : employé de la sorte pour exprimer l'opération de l'esprit qui conçoit, qui se souvient, qui perçoit, on le comprend à merveille. Mais, selon les philosophes, les idées ne sont pas les opérations de l'esprit; elles sont les objets de ces opérations. Sans doute la pensée a une infinité d'objets, les esprits et leurs opérations, les corps, leurs qualités et leurs relations. Les idées sont-elles quelque chose de tout cela? je sais ce qu'elles sont; sont-elles autre chose? je ne le sais plus.

L'ancienne philosophie enseignait que les idées sont les formes immatérielles des choses. Selon Platon elles existaient de toute éternité, et selon Aristote elles émanaient des objets. Dans la philosophie moderne, elles sont quelque chose qui existe dans l'esprit, qui est l'objet immédiat de toutes nos pensées, et qui s'évanouit quand nous cessons d'y penser. On dit que les idées sont les images, les portraits, la représentation des objets exté-

rieurs des sens; et que cependant elles n'ont ni couleur, ni odeur, ni forme, ni mouvement, ni aucune qualité sensible. Je révère beaucoup l'autorité des philosophes, surtout quand leur opinion est unanime; mais, jusqu'à ce que je comprenne ce qu'ils entendent par *idées*, je me verrai forcé de penser et de parler comme le vulgaire.

Je distingue deux choses dans le fait de sensation, l'être sentant et la sensation. Qu'on regarde ce second élément comme un sentiment ou comme un acte, peu m'importe; ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il n'a point d'objet distinct de lui-même. Y a-t-il dans le fait de sensation une troisième chose qu'il faille appeler *idée?* Elle m'est absolument inconnue.

Je distingue pareillement trois choses dans la perception, dans le souvenir et dans la conception ou imagination; l'esprit qui agit, l'action de l'esprit, et l'objet de cette action. Que l'objet perçu soit une chose et la perception de cet objet une autre, cela est pour moi de la dernière évidence, et j'en puis dire autant de la conception, du souvenir, de l'amour et de la haine, du désir et de l'aversion. Dans toutes ces opérations, l'acte de l'esprit est distinct de l'objet de cet acte; réel ou imaginaire, l'objet est nécessaire, et nécessairement distinct de l'acte qui s'en occupe. Y a-t-il une quatrième chose, une chose qui soit ce qu'on appelle *idée?* Je ne sais ni ce qu'elle est, ni où elle est, et tout ce que l'on a écrit des idées ne m'en a rien appris. Et de même, si la doctrine des philosophes touchant les idées, confond deux des éléments distincts dont j'ai fait mention, si elle identifie, par exemple, l'objet perçu avec la perception de cet objet, elle est contraire à tout ce que je puis observer des opérations de mon esprit, aussi bien qu'à l'opinion commune des hommes, attestée par la constitution de toutes les langues.

CHAPITRE XII.

OPINION DE HUME.

Hume publia en 1739 les deux premiers volumes de son *Traité de la nature humaine*, et le troisième en 1740 : c'est dans cet ouvrage qu'il a exposé, pour la première fois, les principes de sa philosophie. Il les a reproduits depuis sous une forme plus populaire dans ses *Essais philosophiques* qui ont eu plusieurs éditions. Ce que les autres philosophes, depuis Descartes, avaient appelé *idées*, Hume le divise en *impressions* et en *idées ;* il comprend sous le titre d'*impressions* toutes nos sensations, nos passions et nos émotions, et sous celui d'*idées* les images affaiblies de ces faits, qui se reproduisent dans le souvenir ou l'imagination. Il affirme en même temps, sans le démontrer et comme un principe qui n'a pas besoin de l'être, que toutes les perceptions de l'esprit humain se résolvent en ces deux espèces de faits, les impressions et les idées.

Comme cette proposition est le fondement sur lequel cet écrivain, aussi ingénieux que subtil, a élevé et a fait reposer son système, il serait à désirer, qu'il nous eût dit à quel titre il la regardait comme évidente ; mais il nous laisse à deviner, s'il la pose comme un premier principe évident en soi ou comme une maxime consacrée et garantie par l'autorité des philosophes.

Locke avait enseigné que tous les objets immédiats de la connaissance humaine sont des idées. Berkeley, s'appuyant sur ce principe, démontra que le monde matériel

est une illusion, et dans cette victoire remportée sur la matière, il vit le triomphe de la philosophie et de la religion. Mais ce pieux évêque voulait sauver le monde spirituel. Il vit bien que les idées n'étaient pas plus propres à représenter les esprits qu'à représenter les corps; peut-être vit-il aussi que si on leur assignait cette fonction, il serait aussi difficile de remonter par le raisonnement des idées aux esprits, qu'il l'est de remonter de l'idée de la matière à la matière elle-même; et voilà pourquoi, en même temps qu'il sacrifie le monde matériel au système des idées, on le voit sacrifier la moitié de ce système au monde des esprits, et soutenir que nous pouvons penser, parler et raisonner sur les esprits et sur tout ce qui en dépend, sans l'intermédiaire des idées.

Hume ne montre point cette partialité en faveur du monde des esprits. Il adopte la théorie des idées tout entière; et il en tire cette conséquence qu'il n'y a pas plus d'esprits que de corps dans l'univers, et qu'il n'existe que des impressions et des idées. Ce que nous appelons corps n'est qu'une collection de sensations; ce que nous appelons ame ou esprit n'est qu'une collection de pensées, de passions et d'émotions sans substance.

Dans quelques siècles, on regardera peut-être comme une anecdote curieuse, que deux philosophes du dix-huitième siècle, également distingués par leur talent, aient été conduits par une hypothèse philosophique, l'un à ne point croire à l'existence de la matière, l'autre à ne croire ni à l'existence de la matière, ni à celle de l'esprit. Une telle anecdote peut n'être pas sans instruction, si elle avertit les philosophes de se mettre en garde contre les hypothèses, surtout lorsqu'elles mènent à des conséquences qui choquent tous les principes sur lesquels se règle la conduite des hommes de bon sens.

Ainsi Hume laisse bien loin derrière lui les Égoïstes, qui croyaient au moins à leur propre existence, et peut-être à celle de Dieu. Son système ne laisse pas même à son auteur un *moi* qui puisse réclamer la propriété de ses impressions et de ses idées.

Quelque absurdes que puissent être les conséquences, d'une doctrine, elles sont d'une utilité réelle pour la science dans des matières aussi difficiles, et peuvent servir à la mettre dans le bon chemin, si elles sont déduites des principes avec justesse et sagacité. C'est un mérite que les ouvrages méthaphysiques de Hume possèdent à un haut degré.

Nous avons déjà remarqué que depuis Descartes, les philosophes, en traitant des facultés de l'esprit, ont souvent confondu des choses que le sens commun distingue, et qui ont reçu des noms différents dans toutes les langues. Ainsi toutes les langues témoignent qu'il y a trois choses dans la perception d'un objet extérieur, l'esprit qui perçoit, l'acte de l'esprit qu'on appelle *perception*, et l'objet perçu; il est vrai que ces trois choses sont étroitement unies, mais ce n'est pas une raison de les confondre, et personne ne le fait; la grammaire atteste la distinction, et ses lois la supposent. Les philosophes ont introduit dans cette opération une quatrième chose, qu'ils appellent *idée de l'objet*, qu'ils supposent en être l'image, la représentation, et qu'ils en distinguent par le titre d'*objet immédiat*. Le vulgaire ne connaît point ce quatrième élément; c'est un être purement philosophique, imaginé pour expliquer le mystère de la perception.

Or, il est arrivé une chose plaisante : après un siècle d'efforts, pour expliquer la perception et les autres opérations de l'esprit, par le moyen des idées, on a vu les idées prendre successivement la place de la perception,

de l'objet, de l'esprit lui-même, et supplanter ainsi toutes les choses qu'elles étaient destinées à expliquer. Descartes, persuadé que toutes les opérations de l'entendement consistent à percevoir des idées, réduisit toutes ses opérations à la perception; Locke confondit l'idée, tantôt avec la perception de l'objet extérieur, tantôt avec l'objet extérieur lui-même; dans le système de Berkeley, l'idée seule est l'objet, et quelquefois elle est prise pour la perception; mais dans le système de Hume, l'idée ou l'impression qui n'est qu'une idée plus vive, est tout ensemble l'esprit, la perception et l'objet de la perception; de sorte que, par le mot *perception*, on doit entendre dans ce système, et l'esprit, et toutes les opérations de l'entendement et de la volonté, et tous les objets de ces opérations. Le mot, ainsi défini, il divise les perceptions, en perceptions plus vives, qu'il appelle *impressions*, et en perceptions plus faibles, qu'il appelle *idées*. J'ai déjà fait quelques remarques sur ce sujet (*Essai* I, chap. I.); je prie le lecteur d'y recourir.

Les philosophes, comme nous l'avons déjà vu, se sont partagés sur l'origine de nos idées. Les Péripatéticiens ont enseigné que toutes nos connaissances nous viennent des sens; et dernièrement cette doctrine a été ressuscitée en France par quelques philosophes, et parmi nous par les docteurs Hartley et Priestley. Descartes a soutenu qu'un grand nombre de nos idées sont innées. Il a été combattu sur ce point par Locke[1], qui admet deux différentes sources d'idées; les opérations des sens qu'il appelle *sensations* et par lesquelles nous acquérons les idées des corps et de leurs qualités, la *réflexion* par laquelle nous acquérons les idées de l'esprit et des phénomènes

[1] *Essai*, liv. I.

dont il est le sujet. Locke a employé presque tout le second livre de l'*Essai sur l'entendement*, à faire voir que toutes nos idées simples, sans exception, dérivent de l'une ou de l'autre de ces sources, ou de toutes les deux ensemble. Cette division entraîne l'auteur dans quelques paradoxes, quoique, en général, il ne les aime point; il est probable que s'il avait prévu toutes les conséquences qu'on pouvait tirer de son explication de l'origine de nos idées, il l'aurait examinée avec plus de soin.

Hume adopte l'opinion de Locke sur l'origine des idées, et il en conclut que nous n'avons aucune idée de substance corporelle ou spirituelle, aucune idée de pouvoir, aucune autre idée de cause que celle d'une chose qui précède toujours ce que nous appelons *effet;* en un mot, que nous n'avons aucune idée de tout ce qui n'est pas une sensation ou une opération de l'esprit, attestée par la conscience.

Il ne laisse aucun pouvoir à l'esprit dans la formation des idées et des impressions, et cela n'est pas étonnant, puisque d'un côté, selon lui, nous n'avons pas l'idée de *pouvoir*; et que, d'un autre côté, l'esprit n'est rien que cette succession d'impressions et d'idées, dont nous avons conscience. Hume pense donc que nos impressions naissent de causes inconnues, et qu'elles sont ensuite les causes des idées correspondantes; ce qui signifie seulement que les impressions précèdent toujours les idées, car c'est là tout ce qui constitue la relation de la cause à l'effet.

Quant à l'ordre dans lequel nos idées se succèdent, il est déterminé par trois lois d'attraction ou d'association, qu'il regarde comme des propriétés naturelles des idées, et en vertu desquelles les idées s'associent nécessairement à celles qui leur ressemblent, ou qui leur ont été contiguës dans le temps ou dans l'espace, ou qui sont

avec elles dans la relation de cause à effet. Nous observerons, en passant, que la causalité n'étant autre chose, selon Hume, que la contiguité dans le temps et dans le lieu, la troisième de ces lois est renfermée dans la seconde.

Mon dessein n'est point de montrer ici comment Hume, pressant les conséquences des principes de Locke et de Berkeley, a élevé avec beaucoup d'art un système de scepticisme absolu qui ne laisse subsister aucun motif rationnel de croire à une proposition plutôt qu'à la proposition contraire. Je me borne, pour le moment, à exposer les opinions des philosophes sur les idées et sur leur intervention dans la perception des objets extérieurs.

CHAPITRE XIII.

OPINION D'ANTOINE ARNAULD.

Dans ce tableau des opinions des philosophes touchant les idées, nous ne devons point oublier Antoine Arnauld, docteur en Sorbonne, qui publia en 1683 son livre *Des vraies et des fausses Idées*, en opposition au système de Mallebranche. Quoique Arnauld précède Locke, Berkeley et Hume dans l'ordre chronologique, j'ai cru devoir n'en parler qu'après les autres, parce qu'il semble difficile de déterminer s'il adopta la théorie commune des idées, ou s'il est le seul qui l'ait rejetée comme une fiction des philosophes.

La controverse entre Mallebranche et Arnauld dut les conduire à examiner une question que les autres philosophes avaient négligée, celle de savoir en quoi consistent les

idées. Tous deux professaient la doctrine universellement reçue que nous ne percevons point les choses matérielles immédiatement ; que leurs idées seules sont les objets immédiats de notre pensée, et que c'est dans l'idée de chaque chose que nous percevons ses propriétés.

Il est nécessaire de prévenir que ces deux auteurs emploient le mot *perception* dans le même sens que Descartes; ils l'appliquent à toutes les opérations de l'entendement. « Penser, connaître et percevoir, dit Arnauld, sont la même chose [1]. » Il faut également observer que tous deux appellent les diverses opérations de l'esprit des *modifications;* et c'est sans doute une suite de la doctrine de Descartes que l'essence de l'esprit consiste dans la pensée comme celle de la matière dans l'étendue. Je pense donc que lorsqu'ils font de la sensation, de la perception, du souvenir, de l'imagination, les diverses *modifications* de l'ame, cette expression signifie seulement que ce sont des choses qui ne peuvent avoir d'autre sujet que l'esprit : c'est l'opinion que nous exprimons en appelant ces mêmes choses les modes de penser ou les opérations de l'esprit.

Les choses que l'ame aperçoit, dit Mallebranche, sont de deux sortes ; elles sont dans l'ame ou hors de l'ame ; celles qui sont dans l'ame sont toutes ses différentes modifications, ses sensations, ses conceptions, ses pures intellections, ses passions et ses affections ; elles sont immédiatement perçues. Nous en avons conscience, et nous n'avons pas besoin d'idées pour nous les représenter.

Les choses hors de l'ame sont ou matérielles ou spirituelles. Touchant ces dernières, il croit possible que, dans un autre état, les esprits deviennent des objets immédiats de notre entendement, et soient perçus sans idées ; en un mot, qu'il existe entre les esprits une union telle

[1] Chap. 5, défin. 2.

qu'ils se perçoivent immédiatement l'un l'autre, et se communiquent leurs pensées sans signes et sans idées.

Mais, laissant ce point de côté comme problématique, il croit incontestable que les choses matérielles ne peuvent être perçues immédiatement, et qu'il faut qu'elles le soient par la médiation des idées. Il est également convaincu que l'idée doit être immédiatement présente à l'ame, qu'il faut qu'elle la touche pour ainsi dire, et modifie sa perception de l'objet.

Il suit de ces principes, selon Mallebranche, ou que l'idée est une modification de l'esprit humain, ou qu'elle est une modification de l'esprit de Dieu, toujours immédiatement présent au nôtre. La question étant réduite à cette alternative, Mallebranche examine toutes les manières dont une modification, telle que l'idée d'un objet matériel, pourrait être produite dans notre esprit; et il suppose toujours, dans cet examen, que l'idée est l'objet de la perception, et doit différer de l'acte de l'esprit qui la perçoit. Trouvant des objections invincibles contre toutes les hypothèses qui admettraient que de pareilles idées sont produites dans notre esprit, il en conclut que les objets immédiats de la perception sont les idées de Dieu lui-même.

C'est contre ce système qu'Arnauld écrivit son livre *Des vraies et des fausses Idées*. Il admet l'alternative posée par Mallebranche; mais il prend un autre parti, et soutient que les idées sont des modifications de notre esprit. Reste à savoir quelle est cette modification. Il n'en trouve aucune autre que la perception même, et il en conclut que la *perception* et l'*idée* ne sont qu'une seule et même chose désignée par deux mots différents. « Je prends, dit-il, pour la même chose l'idée d'un objet « et la perception d'un objet; je laisse à part, s'il y a d'au- « tres choses à qui on puisse donner le nom d'*idées*; mais

« il est certain qu'il y a des idées prises en ce sens, et « que ces idées sont ou des attributs ou des modifications « de notre ame [1]. »

En même temps que l'attaque d'Arnauld était dirigée contre le côté faible du système de Mallebranche, elle était aussi la moins prévue. Les philosophes admettaient si unanimement que nous ne percevons les objets extérieurs que par l'intermédiaire des idées qui les représentent, que Mallebranche ne devait point s'attendre à être inquiété de ce côté; il ne s'était occupé que de savoir dans quel sujet résident ces idées, si c'est dans notre esprit ou dans l'intelligence de Dieu ?

Ce fut donc un sujet de surprise d'entendre Arnauld soutenir, que les idées ne sont que des chimères et des fictions philosophiques. De tels êtres, dit-il, n'existent point dans la nature; et par conséquent, il est inutile de rechercher s'ils résident dans l'intelligence divine ou dans la nôtre. Les seules idées vraies et réelles sont nos perceptions que tous les philosophes et Mallebranche lui-même reconnaissent pour des actes ou des modifications de notre propre esprit. Arnauld n'accuse pas Mallebranche de les avoir imaginées lui-même; il reconnaît qu'il les a empruntées aux Scolastiques, et il indique avec beaucoup de sagacité les préjugés qui leur ont donné naissance.

De toutes les facultés de l'ame, celle que l'on croit le mieux comprendre, et dont les objets nous sont le plus familiers, c'est la perception par les sens. De là vient que nous jugeons des autres par celle-ci, et que nous leur appliquons un langage qui n'est fait que pour elle. Les objets des sens doivent être présens aux sens ou être mis à leur portée pour être perçus : nous disons, par ana-

[1] Chapit. V, def. 3.

logie, que toutes les choses qui sont l'objet de notre pensée doivent être présentes à l'esprit ou être en lui; mais cette présence n'est qu'une métaphore : c'est ce qu'Arnauld remarque, et il l'appelle *présence objective*, pour la distinguer de la présence réelle qu'exige la perception. Toutefois l'identité des expressions fait qu'on les confond, et que l'on raisonne de la présence métaphorique, comme si elle était la présence réelle.

Nous sommes pareillement accoutumés à voir les objets dans un miroir ou dans l'eau, par l'intermédiaire de leurs images qui s'y réfléchissent; de là, cet autre préjugé que les objets peuvent être représentés de la même manière à la mémoire et à l'imagination.

Ce sont ces préjugés et ces analogies, dit Arnauld, qui ont fait penser que les vrais objets de la mémoire et de l'imagination sont des images; et ce sont ces images que les philosophes ont appelées *idées*. Ces préjugés ont pris sur eux plus d'empire que sur le vulgaire, parce qu'on s'est servi de cette hypothèse pour expliquer les diverses opérations de l'esprit, chose qui n'intéresse en aucune façon le commun des hommes.

Il croit cependant que Descartes les avait secoués, et que, dans ses écrits, *idée* ne signifie autre chose que *perception*. Il s'étonne donc qu'un disciple si zélé, et un admirateur si fervent de ce philosophe, les ait de nouveau adoptés. Et, en effet, c'est une chose digne de remarque que les deux disciples les plus éminents de Descartes, et qui étaient en même temps ses contemporains, interprètent d'une manière si différente son opinion sur les idées.

Je n'entreprendrai point de rendre compte au lecteur de la suite de cette controverse, n'ayant point à ma disposition les *Défenses* et les *Répliques* que les deux adver-

saires publièrent. Après beaucoup de raisonnements qui ne furent pas toujours exempts d'aigreur, l'un et l'autre demeurèrent dans leur opinion. Celle de Mallebranche, que nous voyons tout en Dieu, ne lui survécut guère, et celle d'Arnauld ne détruisit point l'erreur qu'elle combattait. Parmi les causes qu'on en peut citer, peut-être faut-il compter ses efforts pour la concilier avec la doctrine commune des idées, efforts qui semblaient indiquer qu'elle ne lui inspirait à lui-même qu'une faible confiance.

En effet, on aurait tort de conclure de ce qui précède qu'Arnauld ait nié sans restriction l'existence des idées, et adopté sans réserve l'opinion du vulgaire, qui ne reconnaît d'autre objet de perception que l'objet extérieur. Il n'abandonne pas à ce point les routes battues, et ce qu'il renverse d'une main, il le relève de l'autre. Et d'abord, après avoir établi qu'il y a identité entre l'idée et la perception, il ajoute : « Je laisse à part s'il y a d'au-« tres choses à qui on puisse donner le nom d'*idées ;* mais « il est certain qu'il y a des idées prises en ce sens. » Je crois effectivement qu'il n'y a point de philosophe qui n'ait quelquefois employé le mot *idée* dans cette acception vulgaire.

Arnauld, en second lieu, justifie cette acception vulgaire par l'autorité de Descartes qui, dans sa démonstration de l'existence de Dieu, tirée de l'idée de Dieu en nous, définit ainsi l'idée : « Par le nom d'*idée*, j'entends « cette forme de chacune de nos pensées par la percep-« tion immédiate de laquelle nous avons connaissance de « ces mêmes pensées ; de sorte que je ne puis rien ex-« primer par des paroles, lorsque j'entends ce que je « dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi « l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles. »

Cette définition semble en effet présenter le même sens que celle d'Arnauld; mais Descartes y ajoute un développement qu'omet Arnauld en la citant, et qui prouve que Descartes limite sa définition à l'idée de Dieu, dont il traite en cet endroit, et qu'il y a d'autres idées auxquelles cette définition ne s'applique pas. « Et ainsi, con-« tinue Descartes, je ne donne pas seulement le nom « d'*idées* aux images peintes dans l'imagination. Bien plus, « je ne donne point du tout ici le nom d'*idées* à ces ima-« ges, en tant qu'elles sont peintes dans l'imagination « corporelle qui est dans quelque partie du cerveau; mais « en tant qu'elles avertissent l'esprit en dirigeant son at-« tention vers cette partie du cerveau. »

En troisième lieu, Arnauld a employé tout son sixième chapitre à prouver que ces façons de parler, communes aux philosophes, *que nous ne percevons pas les choses immédiatement; que ce sont leurs idées qui sont les objets immédiats de nos pensées; que c'est dans l'idée de chaque chose que nous percevons ses propriétés*, ne doivent pas être rejetées; mais qu'elles sont vraies, quand elles sont bien entendues. Il s'efforce de concilier ces expressions avec sa propre définition des idées, en observant « *que notre pensée ou perception est essentiellement réfléchissante sur elle-même, ou, ce qui se dit plus heureusement en latin*, SUI CONSCIA; » et que par cette conscience et cette réflexion, elle devient à elle-même son objet propre et immédiat. D'où il conclut que l'idée, c'est-à-dire la perception, est l'objet immédiat de la perception.

Il est impossible de voir autre chose là-dedans que le vain effort d'un esprit qui veut concilier deux doctrines inconciliables. Sans doute il se joint à chaque perception le sentiment ou la conscience de cette même perception;

mais ce sont deux actes de l'esprit tout-à-fait différents, et dont les objets ne le sont pas moins. Ni la conscience n'est la perception, ni l'objet de la perception n'est celui de la conscience. On en peut dire autant de tout acte de l'esprit qui a un objet. Ainsi l'injure est l'objet d'un ressentiment, dont nous avons conscience; mais de ce que nous avons cette conscience dont le ressentiment est l'objet unique et immédiat, il serait absurde de conclure que le ressentiment est l'objet immédiat du ressentiment.

En résumé, si Arnauld, fidèle à sa pensée, que les idées, prises pour les images représentatives des objets extérieurs, sont une pure fiction philosophique, avait rejeté hardiment la théorie de Descartes et des autres philosophes sur ces êtres fictifs, ainsi que toutes les façons de parler qui impliquent leur existence, sa doctrine, plus conséquente, me paraîtrait en même temps la plus claire et la plus philosophique qui ait été publiée sur ce sujet.

CHAPITRE XIV.

RÉFLEXIONS SUR LA THÉORIE COMMUNE DES IDÉES.

Après ce long exposé des opinions des philosophes anciens et modernes sur les idées, il y a peut-être quelque témérité à révoquer en doute leur existence. Mais ni le temps, ni l'adoption générale, ne défendent les opinions philosophiques; l'autorité ne devant point être leur base, il est toujours permis de rechercher leur évidence, et de la prendre pour mesure de la confiance qu'elles méritent.

Pour éviter toute confusion et toute méprise, nous rappelerons encore à nos lecteurs que si, par idées, on entend seulement les actes de l'esprit quand il perçoit, quand il se rappelle, quand il imagine, rien n'est plus certain que l'existence des idées, puisqu'elles ne sont autre chose que les opérations de notre propre entendement, dont nous avons à chaque instant le sentiment intime, et dont aucun homme de bon sens n'a jamais mis en doute la réalité. Il n'est pas moins certain que les facultés dont nous sommes doués nous mettent en état de concevoir les choses absentes, aussi bien que de percevoir celles qui sont à la portée de nos sens; et que de telles conceptions peuvent être plus ou moins nettes, plus ou moins vives, plus ou moins fortes. Enfin, nous avons des raisons de croire que l'Être tout-puissant a des conceptions claires de toutes les choses existantes et possibles, ainsi que de leurs rapports; et, si l'on veut appeler ces notions les *idées éternelles* de Dieu, c'est un mot qui ne mérite pas d'engendrer des disputes parmi les philosophes. Les *idées* dont il s'agit ici, et que nous voulons soumettre à l'examen, ne sont pas les opérations d'une intelligence quelconque, mais les prétendus objets de ces opérations; elles ne sont pas nos perceptions, nos souvenirs, nos conceptions, elles sont les choses mêmes qu'on dit que nous percevons, dont nous nous souvenons, et que nous concevons.

Je ne contredis pas non plus l'existence de ce que le vulgaire appelle les *objets de la perception*. Ceux qui reconnaissent l'existence de ces objets les appellent *choses réelles*, et non pas *idées*. Mais les philosophes sont persuadés qu'outre ces choses, il y a des objets immédiats de perception, qui résident dans l'esprit; que, par exemple, nous ne voyons pas immédiatement le soleil, mais une *idée*,

ou, selon Hume, une *impression* du soleil en nous. Cette idée est l'image, la représentation, le portrait du soleil, supposé qu'il y ait un soleil : nous sommes assurés qu'elle existe parce que nous la percevons immédiatement; mais le raisonnement seul peut nous assurer que le soleil existe; nous sommes obligés d'inférer son existence de l'existence de l'idée.

De même, tout le monde convient que, dans l'exercice de la mémoire ou de l'imagination, il y a nécessairement quelque chose dont on se souvient, ou que l'on imagine. L'objet de la mémoire ne peut être qu'une chose qui a existé; l'objet de l'imagination peut être une chose qui n'a jamais existé. Mais les philosophes prétendent qu'indépendamment de ces objets universellement avoués, il y a un objet plus immédiat qui réside dans l'esprit, lorsque la mémoire ou l'imagination sont en activité; et cet objet plus immédiat est l'*idée* de la chose dont on se souvient, ou que l'on imagine.

La *première* réflexion que je ferai sur cette opinion philosophique, c'est qu'elle est directement contraire au sentiment universel des hommes à qui les systèmes philosophiques sont inconnus. Lorsque nous voyons le soleil ou la lune, il nous semble assurément que les objets immédiats de notre vision sont très-éloignés de nous, et qu'ils le sont aussi l'un de l'autre. Nous ne doutons pas qu'ils ne soient ce même soleil et cette même lune que Dieu a suspendus à la voûte des cieux, le jour de la création, et qui depuis, n'ont pas cessé d'exécuter les révolutions qu'il leur avait prescrites. Cependant les philosophes nous avertissent que nous sommes dans une erreur grossière; que le soleil et la lune que nous voyons immédiatement, ne sont point, comme nous le supposons, à des milliers de lieues l'un de l'autre et de nous; qu'ils

sont dans notre esprit; qu'ils ont commencé d'être lorsque nous les avons aperçus; qu'ils cesseront d'être lorsque nous cesserons de les voir; qu'en un mot, les objets que nous percevons ne sont que des idées en nous, qui existent ou qui n'existent pas, selon que notre pensée s'y attache ou s'en détourne.

Supposons qu'un homme simple et qui n'a point étudié la philosophie, ait la bonne foi de croire en ces mystères, dans quel étonnement ils doivent le jeter! Il se trouve transporté dans un nouveau monde; il ne voit, il ne goûte, il ne touche que des idées; il n'a plus de commerce qu'avec des êtres fantastiques, qu'il peut à son gré évoquer du néant, ou faire disparaître en un clin d'œil.

Mais, revenu de sa première surprise, il voudra sans doute des explications, et il s'adressera à ses maîtres. Indépendamment de l'idée du soleil en moi, n'y a-t-il donc point, leur demandera-t-il, un soleil réel et permanent, qui existait avant que je le visse, et qui existera encore quand je ne le verrai plus?

Oui, répondront Descartes, Mallebranche et Locke: il y a un être substantiel et permanent, qui s'appelle *soleil*; mais il ne comparaît point en personne; il ne se manifeste que par l'idée qui le représente, et nous ne savons de lui que ce qu'elle veut bien nous en apprendre.

Non, répondent Berkeley et Hume; la réalité des objets extérieurs est une erreur vulgaire, un préjugé de l'ignorance. Il n'existe point de soleil substantiel et permanent. Les corps célestes et terrestres, nos propres corps, ne sont que des idées de nos esprits, et rien ne peut ressembler aux idées d'un esprit, que les idées d'un autre esprit. Il n'existe dans la nature, dit Berkeley, que des esprits et des idées. Les esprits eux-mêmes, dit Hume, sont

une chimère; il n'existe dans la nature que des idées; car ce que nous appelons un esprit n'est qu'une suite d'idées qui se succèdent et s'enchaînent selon certaines lois.

Ou je m'abuse, ou il n'y a ni exagération, ni travestissement dans cette exposition de la théorie des idées; et certes, il n'en faut pas davantage pour établir qu'elle est extravagante aux yeux de quiconque n'a point étudié les systèmes philosophiques, et parconséquent, en contradiction complète avec les principes du sens commun.

Hume, du reste, en convient sans détour dans son *Essai sur la philosophie académique ou sceptique.* « Il « paraît évident, dit-il, qu'un instinct naturel semble « porter les hommes, comme par droit de possession, à « s'en fier à leurs sens. Sans raison, et même avant l'u- « sage de la raison, nous supposons un univers extérieur, « indépendant de nos perceptions, et qui n'en existerait « pas moins, quand nous serions absens ou anéantis avec « toutes les créatures sensibles. Le genre des brutes se « gouverne d'après la même opinion; toutes ses pensées, « ses desseins et ses actions, en sont des preuves.

« Il paraît encore évident que les hommes, en suivant « cet instinct de la nature, si aveugle mais si puissant, « supposent toujours que les images présentées par les « sens, sont les objets externes mêmes; ils n'ont garde de « soupçonner que ce n'en sont que des représentations. « Cette même table, dont nous voyons la blancheur, et « dont nous touchons la solidité, nous la jugeons existante « indépendamment de notre perception; nous la croyons « quelque chose d'extérieur à l'ame qui l'aperçoit; notre « présence ne la réalise point, et notre absence ne l'anéan- « tit point; elle conserve son être dans sa totalité, et dans « son uniformité; et cet être ne relève en aucune façon « de la situation des intelligences qui l'aperçoivent ou « qui la considèrent.

« Cependant cette opinion, bien qu'elle soit la pre-
« mière en date et la plus universellement reçue chez
« les hommes, se détruit bientôt à l'aide de la plus légère
« teinture de philosophie. Celle-ci nous enseigne que rien
« ne peut être présent à l'ame, qui ne soit image ou per-
« ception, et que les sens ne sont que des canaux qui
« transmettent les images, sans accorder à l'ame aucun
« commerce immédiat avec les objets extérieurs[1]. »

Ainsi Hume avoue nettement qu'un instinct naturel, universel, et antérieur au raisonnement, porte les hommes à croire qu'ils perçoivent non des images présentes à l'esprit, mais des objets extérieurs, dont l'existence ne dépend en aucune manière de nous et de notre perception.

En cela, il se montre de meilleure foi et plus généreux que Berkeley, qui voudrait nous persuader que c'est l'existence extérieure du monde matériel qui est une hypothèse philosophique, et qu'ainsi, ce n'est point avec l'opinion du vulgaire, mais avec celle des philosophes, que sa doctrine est en opposition. On sent que Berkeley redoute le sens commun, comme un adversaire dont il n'est pas sûr de triompher; loin de le braver, il cherche son appui; au lieu que Hume le défie avec intrépidité, et semble se glorifier d'un combat digne de son courage; *optat aprum aut fulvum descendere monte leonem.* Mais un philosophe qui déclare la guerre à un pareil antagoniste, court les mêmes hasards qu'un mathématicien qui entreprendrait de prouver qu'il n'y a point de vérité dans les axiomes mathématiques.

La *seconde* réflexion que je présenterai au sujet des idées, c'est que les auteurs qui en ont traité, admettent en général leur existence comme un fait indubitable et

[1] *Essais*, tom. II.

hors de question, ou que s'ils en donnent en passant quelques preuves, ces preuves sont loin de justifier les conséquences qu'ils en tirent.

Locke nous dit, dans l'introduction à son *Essai*, qu'il emploie le mot *idée*, pour signifier tout ce qui est l'objet immédiat de la pensée. Puis il ajoute : « Je crois qu'on « n'aura pas de peine à m'accorder qu'il y a de telles « idées dans l'esprit des hommes. Chacun les sent en soi-« même, et peut s'assurer qu'elles se rencontrent dans les « autres hommes, s'il prend la peine d'examiner leurs dis-« cours et leurs actions. » Il est vrai que je sens en moi-même que je perçois, que je me souviens, que j'imagine. Mais je ne sens point en moi-même que les objets de ces opérations soient des idées. Ce que les discours et les actions des autres hommes me prouvent, c'est qu'ils perçoivent les mêmes objets que moi ; ce qui ne serait pas, si ces objets étaient des idées de leurs propres esprits.

Norris est peut-être le seul auteur qui ait traité *ex professo* cette question : pouvons-nous percevoir immédiatement les corps ? Il prononce que nous ne le pouvons pas, et il en donne les raisons suivantes : 1° « Comme les ob-« jets matériels sont hors de l'esprit, il ne peut y avoir « d'union entre l'objet perçu et l'être qui perçoit. » Cette preuve sera bonne quand il aura été démontré qu'il doit y avoir quelque union entre l'être qui perçoit et l'objet de ses perceptions. 2° « Les objets matériels n'ont aucune rela-« tion avec notre esprit ; ils en sont séparés par tout le « diamètre de l'être. » Je ne saurais répondre à cet argument, faute de le comprendre. 3° « Si les corps étaient les « objets immédiats de la perception, il n'y aurait point « de science physique, les choses nécessaires et immuables « étant les seuls objets de la science » Quoique les choses nécessaires et immuables ne soient pas les objets immé-

diats de la perception ; elles peuvent être les objets immédiats des autres facultés de notre entendement. 4° « Si les « choses matérielles étaient perçues par elles-mêmes, « elles seraient une lumière pour l'esprit ; elles en seraient « la forme intelligible, et conséquemment perfective ; elles « lui seraient donc supérieures. » Si cet argument mystérieux signifie quelque chose, on doit en conclure que la divinité n'a aucune perception, parce que rien n'est au-dessus de son intelligence et ne peut l'éclairer.

Mallebranche et quelques philosophes ont indiqué un autre argument qui mérite un examen plus sérieux. Il est très-nettement et très-fortement exprimé dans la seconde replique de Clarke à Leibnitz. « Si l'ame, dit Clarke, n'é- « tait pas présente aux images des choses qui sont aper- « çues, elle ne pourrait pas les apercevoir..... Une sub- « stance vivante n'est capable de perception que dans le « lieu où elle est présente, soit aux choses mêmes comme « Dieu est présent à tout l'univers, soit aux images des « choses comme l'ame leur est présente dans son *senso-* « *rium* [1]. »

Newton exprime le même sentiment ; mais avec sa réserve accoutumée, et seulement sous forme de *question*.

Le savant Porterfield, dans son *Essai sur les mouvements des yeux*, l'adopte avec plus de confiance. Voici ses expressions : « Je ne sais pas comment un corps agit « sur un esprit, ou un esprit sur un corps ; ce dont je suis « certain, c'est que rien ne peut agir, ni éprouver une ac- « tion là où il n'est pas ; par conséquent l'esprit ne peut « jamais rien percevoir que ses propres modifications, et « les divers états du *sensorium* où il est présent ; de sorte « que ce n'est pas le soleil et la lune célestes que mon es-

1 *Deuxième réplique à Leibnitz*, sect. IV.

« prit perçoit, mais seulement leurs images imprimées « sur le *sensorium*. J'ignore de quelle manière l'ame, au « moment de la vision, voit ces images, comment et par « quelles révolutions dans le *sensorium* elle reçoit ces « idées; mais je suis assuré qu'elle ne saurait percevoir « les corps extérieurs eux-mêmes, puisqu'elle n'est pas « présente à ces corps. »

Voilà sans doute d'imposantes autorités; mais en philosophie, nous n'en devons reconnaître d'autre que la raison. Clarke, dans l'endroit que nous avons cité, donne en passant pour motif de son opinion, « qu'il est aussi im- « possible qu'une chose agisse, ou que quelque sujet agisse « sur elle dans un lieu où elle n'est pas présente, qu'il « est impossible qu'elle soit dans un lieu où elle n'est pas. » Dans la troisième réplique à Leibnitz, section II, il ajoute: « Nous sommes certains, que l'ame ne saurait aper- « cevoir les choses auxquelles elle n'est pas présente, parce « qu'un être ne saurait agir, ni recevoir des impressions « dans un lieu où il n'est pas. » On retrouve dans Porterfield le même raisonnement.

Je conviens qu'une chose ne peut agir immédiatement où elle n'est pas; car je pense, avec Newton, que nous ne concevons pas un pouvoir qui n'appartiendrait point à une substance. Il suit de là que toute impression suppose la présence d'un agent, et c'est encore un point que j'accorde. Mais il reste à prouver que dans la perception les objets agissent sur nous, ou que nous agissons sur eux. Or, c'est ce qui ne me semble point évident de soi-même, ce dont je n'ai jamais rencontré de preuve, et ce qui me paraît inadmissible. J'en dirai brièvement les raisons.

Lorsque nous disons qu'*un être agit sur un autre*, nous entendons que l'agent est doué de quelque pouvoir, de quelque force, qui produit, ou tend à produire un chan-

gement dans l'état de la chose qui est l'objet de l'action. Si c'est là, comme je le crois, le sens de la phrase, je ne vois point de raison d'affirmer que les objets, dans la perception, agissent sur l'esprit, ni l'esprit sur les objets.

Un objet n'agit point lorsqu'il est perçu. Je perçois les murs de ma chambre, et cependant ils demeurent parfaitement inactifs; ils n'agissent donc point sur mon esprit. *Être perçu*, est ce que les logiciens appellent une *dénomination externe*, qui ne suppose ni action, ni qualité dans l'objet perçu. Jamais on n'aurait imaginé que la perception résultât d'une action de l'objet sur l'esprit, si les notions de l'esprit n'avaient été empruntées à des analogies matérielles. On a d'abord comparé la pensée au mouvement, et comme un corps n'est mis en mouvement que par l'impulsion d'un autre corps, il a été naturel d'en conclure que l'esprit ne perçoit que par une sorte d'impulsion de l'objet. Mais il est trop évident qu'une théorie fondée sur des similitudes aussi trompeuses n'a aucune solidité. Il serait tout aussi raisonnable de dire que les esprits peuvent être mesurés par pieds et par pouces, ou pesés par onces et par livres, parce que l'étendue et la pesanteur sont des propriétés des corps.

Je vois aussi peu de raison pour croire que l'esprit agisse sur l'objet. Percevoir un objet ou agir sur cet objet, sont deux faits très-distincts, et le premier ne renferme nullement le second. Dire que j'agis sur ce mur quand je le regarde, c'est un abus manifeste des termes : les logiciens distinguent deux sortes d'opérations de l'esprit. Les unes ne produisent point d'effet hors de l'esprit, les autres ont un effet extérieur. Ils appellent les premières *actes immanents*, et les secondes *actes transitifs*. Il est clair que toutes les opérations intellectuelles appartiennent à la première classe, et qu'elles ne produisent aucun effet sur les

objets extérieurs. Mais sans recourir aux distinctions logiques, tout homme de bon sens sait parfaitement que penser à un objet et agir sur lui, sont deux choses très-différentes.

Il n'existe donc aucune preuve, que dans la perception, l'esprit agisse sur l'objet, ou l'objet sur l'esprit; il y a plus, le contraire paraît incontestable. Ainsi les arguments de Clarke contre la possibilité de percevoir les objets immédiatement, tombent d'eux-mêmes.

L'opinion que, dans la perception, l'objet perçu doit être contigu à l'être qui perçoit, n'est encore qu'un de ces préjugés introduits par l'analogie. Nous observons, comme nous l'avons déjà dit, qu'une certaine impression faite sur l'un de nos organes, ou par l'objet, ou par quelque chose venant de l'objet, précède chacune de nos perceptions. Or, l'impression suppose la contiguité. Nous étendons cette loi à l'esprit, et le contact de l'objet nous semble également nécessaire dans chacune de ses opérations. L'illusion est d'autant plus naturelle, que beaucoup de philosophes réduisent presque toutes ces opérations à des *impressions* et à des *sentiments*, mots qui sont empruntés au sens du toucher. Comment ne pas supposer que le contact est nécessaire entre ce qui fait une impression et ce qui la reçoit, entre ce qui sent et ce qui est senti? Aucun philosophe, sans doute, ne prétend justifier de telles analogies comme exactes et rigoureuses; mais identifiées avec le langage même, elles ne laissent pas d'altérer notre jugement, lorsque nous observons les opérations de notre esprit à travers ce milieu trompeur.

Quand nous écartons ces analogies, et que nous réfléchissons attentivement sur la manière dont nous percevons les objets sensibles, nous sommes obligés de reconnaître que, si nous avons la conscience de la réalité de nos percep-

tions, nous ignorons absolument comment elles nous manifestent les choses extérieures. C'est un mystère aussi impénétrable pour nous que celui de notre organisation même, et quand nous admettrions l'hypothèse grossière d'une image contiguë à l'esprit, nous ne comprendrions pas mieux la perception de cette image que celle de l'objet le plus éloigné. Pourquoi donc recevrions-nous une théorie dénuée de toute preuve et qui ne saurait expliquer un seul phénomène de la perception, au lieu d'en croire simplement nos facultés, dont le témoignage irrésistible nous gouverne dans toutes les actions de la vie.

Je ne sache plus qu'un argument à examiner contre la possibilité de percevoir immédiatement les objets sensibles. Il est de Hume, qui le propose à la suite du passage que nous avons cité plus haut. Après avoir reconnu qu'un instinct naturel et antérieur à l'usage de la raison nous porte à croire que nous percevons immédiatement les objets extérieurs, Hume ajoute ce qui suit : « Mais « cette opinion se détruit bientôt à l'aide de la plus légère « teinture de philosophie. Celle-ci nous enseigne que rien « ne peut être présent à l'ame qui ne soit image ou percep- « tion, et que les sens ne sont que des canaux, qui trans- « mettent les images, sans accorder à l'ame aucun com- « merce immédiat avec les objets extérieurs. A mesure « que nous nous éloignons d'un objet, nous le voyons di- « minuer en grandeur; et cependant cet objet réel, qui « existe indépendamment de nous, ne souffre aucun chan- « gement : ce qui se présentait à l'esprit, n'était donc « autre chose que l'image. C'est ici un des plus simples « enseignements de la raison; et jamais il n'est arrivé à « un homme qui réfléchit, de douter que les existences « que nous considérons en disant *cet homme*, *cet arbre*, « fussent quelque chose de plus que des perceptions de

« l'esprit, et des copies ou des représentations passagères « d'autres êtres, qui conservent leur uniformité et leur « indépendance. Jusque-là donc le raisonnement nous « force d'abandonner ou de contredire les premiers ins- « tincts de la nature, et d'embrasser un nouveau système « par rapport à l'évidence de nos sens [1]. »

Voilà le genre humain tout entier partagé entre deux opinions contradictoires; d'un côté, le vulgaire, étranger à la philosophie et guidé par les instincts primitifs et inaltérables de la nature; de l'autre, non-seulement tous les philosophes anciens et modernes, mais tout homme qui réfléchit. Dans cette grande classification je me trouve à ma honte du côté du vulgaire.

Comme ce passage est ce qu'on a jamais écrit de plus spécieux en faveur des idées, nous allons le reprendre en détail. Il est le seul d'ailleurs que j'aie trouvé dans les écrits de Hume sur cette question.

« L'instinct naturel se détruit bientôt, dit-il, à l'aide « de la plus légère teinture de philosophie, celle-ci nous « enseigne que rien ne peut être présent à l'ame qui ne « soit image ou perception. »

Il y a quelque obscurité dans ces mots : *être présent à l'ame*; il est probable que Hume entend par là *être l'objet immédiat de la pensée*, c'est-à-dire, par exemple, de la perception, de la mémoire, ou de l'imagination. Dans ce cas je ne vois dans la phrase citée qu'une assertion de la proposition qu'il s'agit de prouver; et quelle assertion? l'assertion que la philosophie nous enseigne cette proposition. Je demanderai la liberté de ne point penser comme la philosophie, jusqu'à ce qu'elle me donne de bonnes raisons pour croire ce qu'elle enseigne. J'adopte ce que le sens commun et ce que mes sens m'inspirent, sans

[1] *Essais de Hume*, tom. II, pag. 127.

autre garantie que leur propre autorité; mais je ne reconnais point à la philosophie un pareil privilége. Toutefois pour ne point rompre en visière avec un si grave personnage, sans donner quelque motif de ma résistance, je dirai que ma raison pour repousser ses enseignements est celle-ci : Je vois le soleil quand il luit; je me souviens de la bataille de Culloden; et ni le soleil ni la bataille ne sont des images ou des perceptions.

« Les sens, poursuit Hume, ne sont que des canaux qui « transmettent les images, sans accorder à l'ame aucun « commerce avec les objets extérieurs. »

Je sais qu'Aristote et les Scolastiques, après lui, ont avancé que des images ou espèces s'échappent des objets, et s'introduisent dans l'esprit par le canal des sens; mais cette hypothèse a été si victorieusement réfutée par Descartes, Mallebranche et beaucoup d'autres, qu'il n'est plus permis aujourd'hui de la défendre. Les hommes raisonnables la considèrent comme une des parties les plus inintelligibles et les plus creuses de l'ancien système. D'où vient donc le penchant de Hume et de beaucoup de philosophes que je pourrais citer, à revenir vers cette hypothèse qu'ils ne croient pas? C'est qu'il est extrêmement difficile de séparer la présence des images dans l'esprit de l'introduction des images par le canal des sens; ces deux suppositions sont si étroitement unies qu'elles doivent se soutenir ou tomber ensemble. L'ancien système plus conséquent en faisait une seule et même hypothèse; mais la philosophie moderne ayant maintenu la présence des images dans l'esprit, en même temps qu'elle combattait l'émission et l'introduction des espèces par les sens, il est résulté de cette mutilation de l'hypothèse péripatéticienne, que la partie conservée et la partie sacrifiée, se rappellent sans cesse, et font effort pour se rejoindre,

Hume croyait-il sérieusement qu'il y a des images des sons qui pénètrent par l'oreille, des images des odeurs qui pénètrent par le nez, des images du rude et du poli, de la solidité et de la résistance qui pénètrent par le toucher? la supposition est trop absurde, et de plus, elle est inconciliable avec sa propre doctrine. Car s'il y a des images qui pénètrent par les sens, elles existaient auparavant; or, il soutient, avec tous les philosophes modernes, que les images qui sont les objets immédiats de la perception, n'existent point quand elles ne sont pas perçues. Mais poursuivons :

Selon Hume, la philosophie enseigne que *les sens n'accordent à l'ame aucun commerce immédiat avec les objets extérieurs*. Je demanderai encore ici quelles preuves en donne la philosophie. Pour moi, si j'en crois mes facultés, je perçois immédiatement les objets extérieurs, ce qui est, je crois, le seul *commerce immédiat*, dont il puisse être question.

Jusqu'ici je ne vois rien qu'on puisse appeler un argument. Peut-être tout ce qui précède n'est qu'un prélude; l'argument, le seul argument, le voici :

« A mesure que nous nous éloignons d'un objet, nous le voyons diminuer en grandeur, et cependant cet objet réel, qui existe indépendamment de nous, ne souffre aucun changement; ce qui se présentait à notre esprit, n'était donc autre chose que l'image. C'est ici un des plus simples enseignements de la raison. »

Pour apprécier la force de cet argument, il est indispensable de prendre connaissance d'une distinction familière aux géomètres, celle de la grandeur réelle et de la grandeur apparente. La grandeur réelle d'une ligne se détermine par une mesure de longueur, telle que le pouce, le pied, le mille. La grandeur réelle d'une surface ou

d'un solide se détermine également par des mesures de surface ou de capacité ; cette grandeur n'est point un objet de la vue, mais du toucher ; sans le toucher nous n'en aurions aucune notion, et c'est pour cela que Berkeley l'appelle *grandeur tangible*.

La grandeur apparente se mesure par l'angle visuel. Supposez deux lignes tirées de l'œil aux extrémités de l'objet ; l'angle, que font ces deux lignes, est la mesure de la grandeur apparente, et il est mesuré lui-même par un arc dont l'objet est la corde. Cette grandeur est un objet de la vue et non du toucher ; et Berkeley l'appelle *grandeur visible*.

Si vous demandez à un astronome quelle est la grandeur apparente du diamètre du soleil, il vous répondra qu'elle est d'environ trente et une minutes de degré ; mais si vous lui demandez quelle est sa grandeur réelle, il vous répondra qu'elle est de tant de millions de lieues, ou de tant de fois le diamètre de la terre. La grandeur réelle et la grandeur apparente sont donc des choses de natures différentes, quoique le nom de *grandeur* leur soit commun ; la première a trois dimensions, la seconde n'en a que deux ; l'une se mesure par une ligne, l'autre par un angle.

Il suit de-là évidemment, que la grandeur réelle d'un objet est invariable, tant que l'objet ne change pas ; mais s'ensuit-il également que la grandeur apparente restera la même, tant que l'objet n'éprouvera aucun changement ? Cela est si peu vrai, qu'il suffit de la moindre teinture de géométrie pour démontrer, 1° que la grandeur apparente d'un objet qui ne change ni de lieu, ni de volume doit nécessairement varier selon qu'il est vu d'un point plus ou moins éloigné ; 2° qu'en longueur et en largeur, cette grandeur apparente décroîtra dans la même proportion que s'accroîtra l'éloignement du spectateur.

Ces deux faits ont toute la certitude des vérités géométriques.

Il est également bon de remarquer que, dans beaucoup de cas, l'expérience nous apprend à juger, par la vue, de la grandeur réelle, bien que la perception de cette grandeur ne lui soit point propre. L'expérience nous enseigne à estimer la distance d'un corps à l'œil, au moins dans de certaines limites; et de sa distance, jointe à sa grandeur apparente, nous concluons sa grandeur réelle.

Ce genre de raisonnement, répété à chaque heure et presque à chaque minute, nous devient à la fin si familier et se fait si rapidement, qu'il ressemble à nos perceptions primitives, et que l'on pourrait, avec quelque vérité, l'appeler une *perception acquise*.

Par quelque nom, du reste, qu'on veuille le désigner, il est évident, qu'avec son secours, nous parvenons à découvrir par un sens ce qui était l'objet direct et naturel d'un autre. Ainsi je puis dire sans impropriété que *j'entends un tambour, une grosse cloche*, quoique assurément la forme et le volume des corps sonores ne soient point des perceptions naturelles de l'ouïe. Il en est de même de la grandeur réelle et de la distance, relativement à l'œil; et cependant ni la grandeur réelle, ni la distance des objets à l'œil, ne tombent sous la vue, pas plus que la forme d'un tambour, ou la grosseur d'une cloche ne se révèlent naturellement à l'ouïe.

Reprenons maintenant l'argument de Hume; on va voir que, loin d'autoriser la conclusion qu'il en tire, il mène au contraire à une conclusion tout opposée. Cette table que je vois, diminue en grandeur à mesure que je m'éloigne. — Oui, en grandeur apparente. — Cependant la table réelle n'éprouve aucune altération. — Non, dans sa grandeur réelle. — Donc ce n'est pas la table réelle

que je vois. — J'admets les deux prémisses, mais je nie la conclusion. Ce syllogisme renferme ce que les logiciens appellent deux moyens termes; la grandeur apparente est le moyen terme de la première prémisse, la grandeur réelle, celui de la seconde : donc, selon les règles de la logique, la conclusion ne découle pas rigoureusement des prémisses. Mais laissons là les règles de la logique, et consultons le bon sens.

Je suppose un moment que c'est la table réelle que je vois? la grandeur apparente de cette table, ne doit-elle pas diminuer en raison inverse des distances? Oui, on peut le démontrer avec la dernière évidence. Comment donc cette diminution de la grandeur apparente prouverait-elle que ce n'est pas la table réelle que j'aperçois? Quand il arrive précisément à la table que je vois, ce qui doit arriver à la table réelle, n'est-il pas absurde d'en conclure que la table que je vois n'est pas la table réelle? Il est donc évident que Hume a confondu la grandeur réelle avec la grandeur apparente, et que son raisonnement n'est qu'un pur sophisme.

Non-seulement, comme je l'ai dit, il ne renferme pas la conséquence qu'il en tire, mais il conduit à une conséquence contraire; c'est-à-dire, qu'il prouve que la table que je vois, est la table réelle; car il est démontré que la table réelle, placée à une certaine distance, doit précisément avoir la grandeur apparente qu'a pour mes yeux celle que je vois.

Et cette preuve acquiert une nouvelle force, si l'on considère que la table réelle peut être placée à des milliers de distances différentes, et à chacune de ces distances, dans un nombre infini de positions diverses; et qu'à chacune de ces distances, et dans chacune de ces positions, on peut déterminer par les lois de la géométrie descrip-

tive, quelles doivent être sa grandeur et sa forme apparentes. Or, placez successivement la table à autant de distances différentes et dans autant de positions que vous voudrez, vous lui trouverez, à chaque distance et dans chaque position, la grandeur et la forme apparentes que la table réelle devait avoir, d'après le calcul; n'est-ce pas la preuve la plus forte que c'est la table réelle que nous voyons?

En un mot, les apparences visibles varient à l'infini avec les distances et les positions. Les apparences possibles d'un seul objet sont innombrables, et elles se multiplient en raison du nombre des objets. Depuis Euclide, les savants s'occupent de ces apparences; ils les ont expliquées et ramenées à des lois très-simples. Ces lois, qu'on appelle les *lois de la perspective*, et dont celles qui concernent les différentes projections de la sphère, rendent compte de toutes les apparences des planètes dans les différentes phases de leurs révolutions, supposent toutes que les objets de la vue sont extérieurs. On peut soumettre ces lois à des milliers d'épreuves : il y a une foule d'arts et de professions où elles se vérifient par une application continuelle; jamais on ne les a trouvées en défaut dans un seul cas. Est-il possible que le hasard d'une hypothèse inventée par l'ignorance du vulgaire, résolve ainsi tous les phénomènes? Ce serait un prodige dont il n'y a pas d'exemple dans l'histoire de la philosophie. Ajoutez que dans l'hypothèse contraire, dans l'hypothèse que les objets de la vue sont des images dans l'esprit, pas un seul de ces phénomènes n'est expliqué. D'où vient qu'un objet visible aurait telle grandeur et telle figure apparentes dans un cas plutôt que dans un autre? c'est ce que l'on ne saurait rapporter dans cette hypothèse à aucune cause physique assignable.

J'ai parcouru toutes les preuves que j'ai pu rencontrer de l'existence des idées ou images des choses extérieures dans l'esprit, et il faut avouer que l'histoire de la philosophie n'offre pas un autre exemple d'une opinion si généralement adoptée, et qui repose sur d'aussi faibles fondements.

La *troisième* réflexion que je présenterai au sujet des idées, c'est qu'à l'exception de leur existence qui est universellement admise, tout ce qui les concerne est un sujet de dispute parmi les philosophes. Si les idées ne sont pas des êtres imaginaires, nous devons les connaître parfaitement, puisque nous avons avec elles le commerce le plus intime; cependant il n'y a rien sur quoi les philosophes aient autant différé.

Selon quelques-uns, elles existent par elles-mêmes; selon d'autres, elles résident dans l'Intelligence divine; d'autres les placent dans l'esprit; d'autres dans le cerveau ou le *sensorium*. Nous avons examiné plus haut (Essai IIe, chap. 4), l'hypothèse des images dans le cerveau. Quant à leur résidence dans l'esprit, si par *image d'un objet dans l'esprit*, on entend autre chose que la pensée de cet objet, je ne sais pas ce que l'on veut dire. On peut sans doute dans un sens métaphorique ou analogique donner le nom d'*image* à une conception distincte; mais, dans ce cas, l'image n'est rien de plus que la conception de l'objet; elle ne saurait être l'objet conçu; elle est l'acte de l'esprit, et non la chose que l'esprit conçoit.

Quelques philosophes soutiennent que nos idées ou une partie de nos idées sont innées; d'autres que toutes sont acquises. Parmi ceux-ci, les uns les dérivent toutes des sens, les autres de la sensation et de la réflexion; les uns pensent que l'esprit les produit lui-même; les au-

tres qu'elles sont produites par les objets extérieurs; d'autres qu'elles sont l'opération immédiate de la Divinité; d'autres enfin qu'elles sont la trace des impressions, et que la cause de celles-ci est inconnue. Selon les uns, les corps nous sont manifestés par l'intermédiaire des idées; mais nous n'avons point d'idées des esprits, de leurs opérations et des relations des choses; selon les autres, tout ce qui est l'objet immédiat de la pensée ne peut être qu'une idée. Il y a des philosophes qui prétendent que nous avons des idées abstraites, et que c'est là ce qui nous distingue le plus des animaux; il y a des philosophes qui prétendent que les idées abstraites sont une absurdité, et qu'il n'existe rien de semblable. Enfin les idées pour les uns sont les objets immédiats de la pensée, et pour les autres elles en sont les seuls objets.

La *quatrième* réflexion que je présenterai, c'est que les idées ne font pas mieux comprendre les opérations de l'esprit, quoique probablement elles n'aient été inventées et adoptées que pour les expliquer.

Nous voudrions savoir comment il se fait que nous percevons des choses éloignées; que la mémoire nous rappelle des choses passées; que nous imaginons des choses qui n'existent pas? Des êtres représentatifs sont là qui réduisent toutes ces opérations à la perception interne, et celle-ci à une sorte de contact entre l'esprit qui perçoit et les objets de ses perceptions; or, l'opération du toucher nous est familière; nous croyons la comprendre, et, quand nous y avons ramené toutes les autres opérations, nous les regardons comme parfaitement expliquées.

Mais ce toucher ou cette perception immédiate, est-il donc un phénomène plus aisé à comprendre que tout autre? Le contact n'est pas nécessairement suivi du sentiment ni de la perception; il faut de plus que l'une des choses

en contact soit douée de la faculté de sentir et de percevoir. Qu'est-ce que cette faculté? comment agit-elle? Nous l'ignorons. Est-il de sa nature d'être limitée aux choses présentes, aux choses en contact avec nous? Nous ne le savons pas davantage. Nous n'avons pas la moindre raison de croire qu'il soit plus difficile de percevoir à distance, de percevoir dans le passé, de concevoir ce qui n'existe pas, que de percevoir ce qui nous est contigu dans le temps et dans le lieu; ni que Dieu ait été plus en peine de nous donner l'une de ces facultés que l'autre.

Quelques philosophes ont voulu réduire tous nos sens à des modifications diverses du toucher, et cette théorie n'a servi qu'à confondre des choses différentes, et à obscurcir des choses claires. La théorie des idées, en réduisant toutes les opérations de l'entendement humain à la perception des idées, a eu le même effet. D'une part, la perception des idées est aussi inexplicable qu'aucune des facultés qu'elle explique; la contiguité de l'objet ne la fait point comprendre; car il n'y a rien de commun entre la contiguité et la perception, et si l'on se sert de l'une pour expliquer l'autre, ce n'est que par l'habitude d'assimiler les esprits aux corps et par la supposition très-gratuite, que dans la perception l'objet agit sur l'esprit, et l'esprit sur l'objet. D'autre part, nous avons vu les philosophes, égarés par cette théorie, confondre des opérations que tous les hommes, que toutes les langues distinguent, et inventer pour cette nouvelle philosophie un langage nouveau en contradiction manifeste avec les principes de la grammaire universelle.

Ma *dernière* réflexion sur la théorie des idées, c'est qu'il est impossible aux hommes qui ont quelque respect pour le sens commun, d'accepter les conséquences naturelles et inévitables qui en dérivent.

Je ne rappellerai point que c'est elle qui a fait imaginer à Pythagore et à Platon, que nous ne voyons que les ombres des choses extérieures, et qui a donné naissance à la doctrine des espèces sensibles, l'une des plus grandes absurdités du Péripatétisme; je ne veux la considérer ici que dans la nouvelle forme que lui a donnée Descartes. Ce grand réformateur comprit bien l'absurdité de l'émission des images; il la rejeta quoiqu'elle eût en sa faveur l'autorité des philosophes et celle des siècles; mais il laissa subsister les images dans le cerveau et dans l'esprit. La supposition de ces images est la base de tous les systèmes de la philosophie moderne sur les facultés de l'esprit; et déjà l'on peut juger de la fragilité de cette base en voyant chanceler ces édifices élevés par des mains si habiles.

L'admission des images a mis Descartes et ses successeurs dans la nécessité de démontrer par le raisonnement la réalité des objets matériels. Or, qui ne voit de quel ridicule la philosophie se couvre aux yeux des gens de bon sens, quand elle entasse des arguments métaphysiques pour prouver qu'il y a un soleil et une lune, une terre et un océan? Voilà pourtant le spectacle qu'ont donné au monde des hommes comme Descartes, Arnauld, Locke et Mallebranche.

Leurs principes les obligeaient de penser que le genre humain jusqu'à eux avait cru légèrement à l'existence du monde, et qu'il leur appartenait de replacer cette croyance universelle sur des fondements plus solides. Mais ils ont eu le malheur de ne rencontrer que des sophismes. De tant d'arguments, péniblement recherchés, il n'y en a pas un qui soutienne l'examen.

La théorie des idées a entraîné l'excellent esprit de Locke dans plusieurs paradoxes, que nous aurons occa-

sion de soumettre à l'analyse, et parmi lesquels je citerai ceux-ci : que les qualités secondaires des corps ne sont point des qualités qui existent en eux, qu'elles ne sont que des sensations dans notre esprit; que les sensations des qualités premières des corps ressemblent à ces qualités; que la notion de la durée n'est que la notion de la succession de nos idées; que l'identité personnelle consiste dans la conscience, en sorte que le même être pensant peut former deux ou trois personnes distinctes, et plusieurs êtres pensants n'en former qu'une seule; qu'enfin, le jugement n'est que la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées.

Mais que sont toutes ces conséquences de la doctrine des idées comparées à celles qu'en tirèrent plus tard Hume et Berkeley? Il n'y a point de monde matériel; il n'y a point de notions ou d'idées abstraites; l'ame n'est qu'une suite d'impressions et d'idées en relation, qui n'appartiennent à aucun sujet; point d'espace, point de temps, point de corps, point d'esprits; rien, si ce n'est des impressions et des idées; nulle probabilité, même dans la démonstration, et nulle proposition qui soit plus vraie que la proposition contraire.

Voilà les fruits que la théorie des idées a portés depuis qu'elle a été cultivée par des mains habiles. Il n'est pas surprenant que des absurdités aussi grossières et aussi choquantes, aient discrédité auprès des hommes sensés la philosophie dont elles usurpaient le nom. Toutefois, ces conséquences présentent au moins cet avantage, qu'étant déduites avec habileté et rigueur de la théorie des idées, les propositions révoltantes pour le sens commun et contraires à la décision unanime de nos facultés qu'elles contiennent, doivent témoigner à tous les yeux

de la fausseté du principe d'où elles découlent, et anéantir la force du préjugé qui l'a jusqu'ici protégé.

CHAPITRE XV.

SYSTÈME DE LEIBNITZ.

Il y a encore, relativement à la perception, un autre système que la réputation de son auteur nous impose l'obligation de faire connaître; c'est celui de Leibnitz, de cet homme illustre qui fut à la fois poète, jurisconsulte, historien, politique, grammairien, géomètre, physicien, théologien, métaphysicien. Tant qu'il vécut, son nom fut le premier nom de l'Allemagne. Les empereurs, les rois, les princes, le respectèrent et tinrent à honneur de lui donner des marques de leur estime; il fut en particulier le favori de la reine Caroline, épouse de Georges II; et, lorsqu'elle fut parvenue au trône d'Angleterre, il continua, jusqu'à sa mort, d'entretenir avec elle un commerce épistolaire.

Pendant plusieurs années, toute l'Europe fut occupée de sa grande controverse avec les mathématiciens anglais pour décider à qui de lui ou de Newton appartenait la gloire de cette belle découverte mathématique, que Newton appela *méthode des fluxions*, et Leibnitz *méthode différentielle*. Une autre controverse presque aussi fameuse, est celle qu'il soutint contre Clarke, sur plusieurs points de la philosophie newtonienne qu'il désapprouvait. La reine Caroline transmettait elle-même aux deux adversaires les nombreux écrits qu'ils s'adressaient, et qui depuis ont été publiés.

L'autorité de Leibnitz en philosophie est encore si grande dans la plupart des contrées de l'Allemagne, que l'on considère comme des esprits hardis et en quelque sorte comme des hérétiques ceux qui s'écartent en quelque chose de ses opinions [1]. Wolf, le philosophe le plus fécond du dix-huitième siècle [2], est regardé comme l'avocat et le grand-prêtre de son système, et révère comme un oracle tout ce qui est sorti de sa plume. Il a composé deux grands ouvrages philosophiques; le premier, que j'ai vu, a paru sous le titre de *Psychologia empirica, seu experimentalis;* l'autre devait être intitulé *Psychologia rationalis*, et il y renvoie pour l'explication de la théorie de Leibnitz sur l'ame; mais j'ignore s'il a été publié.

Je n'ai donc, pour donner un aperçu du système de Leibnitz, que les écrits mêmes de ce philosophe; je suis privé des lumières que j'aurais pu puiser dans son interprète.

Leibnitz suppose que toutes choses dans l'univers, les corps comme les esprits, et les esprits comme les corps, sont composées de monades, c'est-à-dire, de substances simples, douées chacune par le Créateur, dès le commencement de leur existence, de certaines facultés actives et perceptives. Une monade est donc une substance active, simple, sans figure et sans parties, qui a en elle-même le pouvoir de produire tous les changements qu'elle doit subir durant son existence. Ainsi les modifications qu'éprouve une monade, de quelque genre qu'elles soient, celles qui semblent produites par des causes extérieures, aussi bien que les autres, ne sont que les développements successifs et graduels de ses facultés inté-

1 Il faut se rappeler que ceci a été écrit en 1785. *(Note du traducteur.)*

2 Il a developpé en 45 ou 46 vol. in-4° les principes que Leibnitz avait déposés dans un petit nombre de pages.

rieures qui les auraient également engendrées, quand bien même il n'y aurait point eu d'autres êtres dans l'univers.

Toute ame humaine est une monade unie à un corps organisé, lequel est composé lui-même d'un nombre infini de monades qui possèdent toutes une certaine mesure de facultés actives et perceptibles. Mais la machine du corps est en rapport avec la monade qu'on appelle ame; celle-ci est comme le centre du système.

L'univers étant complétement rempli de monades sans aucun vide, et par conséquent chaque corps agissant sur chaque autre corps et celui-ci réagissant sur lui proportionnellement à la distance, il s'ensuit, dit Leibnitz, que chaque monade est un miroir vivant, qui réfléchit l'univers tout entier sous son point de vue particulier, et représente plus ou moins distinctement toutes choses.

Il est difficile de concilier cette partie du système, avec celle qui établit que toutes les modifications d'une monade résultent du développement de ses facultés propres, et ne s'en produiraient pas moins, existât-elle seule dans l'univers. Je ne suis pas en état de résoudre cette contradiction; je poursuis donc.

Il y a différentes classes de monades : les unes sont d'un ordre supérieur, les autres d'un ordre inférieur. Il appelle *dominantes* les monades de l'ordre le plus élevé; l'ame humaine en fait partie. Les monades, qui composent les corps organisés, c'est-à-dire, celui des hommes, celui des animaux, et les plantes, sont d'un ordre inférieur, et sont soumises aux monades dominantes. Mais toute monade, de quelque ordre qu'elle soit, est une substance complète en elle-même; elle est indivisible, puisqu'elle n'a pas de parties, et indestructible parce que, n'ayant point de parties, elle ne saurait périr par décomposi-

tion; et que nous n'avons aucune raison de croire que Dieu anéantisse jamais aucun des êtres qu'il a créés.

Les monades d'un ordre inférieur peuvent, par un développement régulier de leurs facultés, s'élever à un ordre supérieur; elles peuvent successivement être unies à des corps organisés de différentes formes, et de différents degrés de perception; mais elles ne peuvent ni périr ni cesser d'être actives et percevantes à quelque degré.

Leibnitz établit une distinction entre la perception et ce qu'il appelle l'*aperception*. La *perception* est une faculté commune à toutes les monades; l'*aperception* est le privilége des monades des classes supérieures, et par-conséquent l'ame humaine en est douée.

Par *aperception*, il entend la perception parvenue à ce degré où elle se réfléchit, pour ainsi dire, elle-même. C'est cette faculté qui nous donne le sentiment de notre existence et de nos perceptions, et qui nous permet de nous replier sur les opérations de notre esprit, et de comprendre les vérités abstraites. L'ame, dans beaucoup d'opérations, particulièrement pendant le sommeil, et dans beaucoup d'actes qui nous sont communs avec les bêtes, est privée de cette aperception, bien qu'alors même elle soit remplie d'une multitude de perceptions obscures et confuses, dont nous n'avons point de conscience.

Telle est, selon Leibnitz, l'union de l'esprit et du corps, que l'un n'exerce aucune influence physique sur l'autre. Chacune de ces deux parties de nous-mêmes se développe isolément, en vertu de l'activité et des pouvoirs qui sont en elle; et cependant, par une harmonie préétablie, les opérations de l'une correspondent exactement avec celles de l'autre. C'est ainsi que deux horloges, bien réglées, s'accordent parfaitement, quoiqu'elles aient chacune

leur ressort, et que leurs mouvements soient tout-à-fait indépendants.

Il suit de-là, que nos perceptions auraient été les mêmes, quand les objets extérieurs n'auraient jamais existé, et qu'elles continueraient d'être ce qu'elles sont, quand, par un acte de la Volonté divine, l'univers serait anéanti. Nous ne percevons pas les choses extérieures parce qu'elles existent, mais parce que l'ame a été originellement constituée de manière à produire en elle, et indépendamment des objets extérieurs, toutes les modifications et les perceptions qui s'y succèdent.

Toute perception, aperception ou opération de l'ame, est une conséquence nécessaire de l'opération précédente, laquelle était elle-même la conséquence nécessaire de celle qui l'avait précédée. En remontant ainsi, on arrive à la constitution primitive de l'ame, qui est la source d'où découlent, par une fatalité inévitable, tous les changements qui se succèdent en elle dans la durée de son existence. Toute ame, et en général, toute monade peut donc être comparée à une montre, qui reçoit du développement graduel du ressort qu'elle renferme toute la série de ses mouvements.

Dans cette analyse du système de Leibnitz, j'ai conservé, autant que j'ai pu, les expressions dont l'auteur lui-même s'est servi, tant dans l'ouvrage intitulé : *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, que dans les divers éclaircissements qu'il a publiés postérieurement et dans le traité ayant pour titre : *Principes de la nature et de la grace fondés en raison.* Il me reste à présenter quelques remarques sur le système en lui-même.

1. Laissant de côté la nécessité irrésistible à laquelle

il soumet toutes les actions humaines, parce que j'y reviendrai dans un autre endroit, je remarquerai d'abord, qu'il n'y a rien de plus obscur et de moins philosophique que la distinction établie par Leibnitz, entre la perception et l'aperception. Nous ne connaissons point d'opération de notre esprit qui ne soit accompagnée de conscience; cela est vrai de la perception comme de toutes les autres; et parler d'une sorte de perception dont nous n'avons pas conscience, c'est prononcer une phrase vide de sens.

Comme nous ne connaissons les opérations de notre esprit que par la conscience, nous ne savons ce que c'est qu'une opération de notre esprit dont nous n'avons point conscience. Appeler du nom de *perception* de pareilles opérations, c'est abuser du langage. On ne saurait percevoir un objet sans avoir la conscience qu'on le perçoit, ni penser sans avoir la conscience que l'on pense; on ne saurait donc appeler ni du nom de *perception*, ni de celui de *pensée*, ce dont nous n'avons aucune conscience. Que si l'on admet des opérations qui échappent à la conscience, et qu'on leur donne un nom, ce nom désigne une chose dont nous ne savons absolument rien.

2. Admettre que les corps organisés et non organisés sont composés de monades indivisibles et sans parties, c'est faire une supposition contraire à tout ce que nous savons de la matière. Il est de l'essence d'un corps d'avoir des parties, et chaque partie d'un corps est encore un corps, qui a des parties. Des parties, sans étendue ni forme, en quelque nombre qu'on les ajoute, ne sauraient composer un tout étendu et figuré comme les corps.

3. Il est également contraire aux notions que nous avons des corps, d'attribuer l'activité et la perception aux monades qui en sont les éléments. Si un philosophe

croit pouvoir dire qu'une motte de terre perçoit et agit, qu'il produise ses preuves. Mais il ne doit pas s'attendre, que les hommes abjurent leur intelligence, pour adopter, sur sa parole, tout ce qu'il lui plaira de rêver.

4. Ce système anéantit l'autorité des sens, et toute raison de croire à l'existence de ce qu'ils nous attestent; car nos perceptions ne supposent rien d'extérieur; elles auraient été et continueraient d'être ce qu'elles sont, l'univers n'eût-il jamais existé, ou fût-il subitement annihilé.

C'est du reste une chose digne d'observation que le système de Leibnitz, celui de Mallebranche, et la théorie commune des idées, ont tous pour résultat d'anéantir l'autorité des sens. Je crois que tant que les hommes auront des sens cela seul suffira pour rendre ces systèmes ridicules.

5. La dernière observation que je ferai sur la doctrine de Leibnitz et qui s'applique également à tous les systèmes dont j'ai parlé, c'est qu'elle est purement hypothétique, et parfaitement dénuée de preuve. Les Péripatéticiens pour expliquer la perception, supposent l'émission des espèces sensibles, les modernes, l'existence des idées dans le cerveau ou dans l'esprit, Mallebranche, la vision en Dieu. Leibnitz, à son tour, suppose des monades et une harmonie préétablie; et ces monades étant des créatures de sa façon, il est libre de les douer à sa fantaisie et de leur donner toutes les propriétés et toutes les facultés qui lui plaisent. C'est ainsi que le philosophe indien met la terre sur le dos de l'éléphant, et l'éléphant sur celui de la tortue.

De telles suppositions, dénuées de toutes preuves, ne sont que des fictions de l'imagination et méritent la même foi que l'arc d'Apollon, le bouclier de Minerve et la ceinture de Vénus, dans les poèmes d'Homère. En poésie ces fictions vont au but de l'art qui est de plaire, non de convaincre; et quand pour expliquer la peste qui désole le

camp des Grecs, Homère nous peint Apollon assis sur une montagne voisine, bandant son arc d'argent, et lançant sur l'armée ses flèches rapides, il ne prétend point nous imposer son explication. Mais il n'en est pas de même des philosophes, ils veulent être crus lorsqu'ils expliquent les phénomènes à la façon des poètes, par des fantaisies de leur imagination.

Le mépris des hypothèses est en philosophie le commencement de la sagesse, et c'est avoir profité que d'avoir appris à les considérer comme des rêveries humaines, qui n'auront jamais aucune ressemblance avec les ouvrages de Dieu.

L'Être suprême nous a donné quelque intelligence de ses œuvres : nos sens nous révèlent les objets extérieurs et notre conscience les opérations de notre esprit; une sévère induction tire de ces données des conséquences avouées par une saine philosophie; mais toutes les conjectures que nous y ajoutons sont étrangères à la science et illégitimes.

Après cette longue exposition des théories inventées par les philosophes, pour rendre compte de la perception des choses extérieures, j'espère qu'il demeure évident pour tous mes lecteurs, que ni les espèces sensibles d'Aristote, ni la vision en Dieu de Mallebranche, ni la théorie commune des idées, ni les monades et l'harmonie préétablie de Leibnitz, n'expliquent suffisamment cette faculté de l'esprit, ni ne la rendent plus intelligible qu'elle ne l'est sans leur secours. En premier lieu, ce sont des conjectures, et en second lieu, en les supposant vraies, loin de résoudre les difficultés, elles en introduisent de nouvelles. Il est donc plus conforme à la raison et à la saine philosophie, d'ignorer ce que nous ne saurions découvrir par la seule lumière de la conscience et de la réflexion, que d'é-

lever péniblement des hypothèses, pour atteindre ce qui est placé au-delà des limites de notre entendement. Je ne pense pas, qu'il soit donné à l'homme de comprendre comment il perçoit les objets extérieurs, ni comment il est averti par la conscience de ce qui se passe en lui; la perception, la conscience, la mémoire, l'imagination, sont des facultés simples et originelles de notre esprit, et des principes primitifs de notre constitution. Ainsi j'ai pu montrer combien les théories des philosophes sont insuffisantes et mal fondées; mais je n'entreprendrai point d'en mettre une autre à la place.

Nous sentons que la perception, en même temps qu'elle nous révèle les objets, nous fait croire à leur existence, et que cette croyance n'est pas l'effet du raisonnement, mais la conséquence immédiate de la perception. Les philosophes auront beau se fatiguer en spéculations hardies sur ce sujet, il n'est pas en leur pouvoir de fortifier ni d'affaiblir cette croyance, ni d'expliquer d'où elle procède. A cet égard le philosophe et le pâtre sont au même niveau : ils croient également au témoignage de leurs sens; et la seule raison qu'ils en puissent donner, c'est qu'il leur est impossible de n'y pas croire.

CHAPITRE XVI.

DE LA SENSATION.

Ayant terminé ce que je me proposais de dire relativement à cet acte de l'esprit qu'on appelle *perception*, je passe à un autre qui lui est étroitement associé par les lois de notre nature, ainsi qu'à plusieurs de nos opéra-

tions. Cet acte est la *sensation* : et d'abord, pour éviter de me répéter, je prie le lecteur de relire les explications que j'ai données sur ce mot, dans le chapitre 1er de mon premier Essai.

Presque toutes nos perceptions sont accompagnées d'une sensation correspondante, avec laquelle on les confond aisément. Le langage commun ne les distingue point, parce que les besoins de la vie commune ne l'ont point exigé. Le langage est fait pour le commerce ordinaire, et il néglige les distinctions qui ne sont point d'une utilité habituelle; de là vient qu'une qualité perçue et la sensation qui s'y joint, sont souvent exprimées par le même terme.

Il en est résulté que les noms qui désignent nos sensations ont presque tous un double sens; et cette ambiguité est devenue, pour les philosophes, une source d'erreurs. J'en donnerai quelques exemples, afin que l'on comprenne mieux la distinction importante des sensations et des objets de la perception.

Lorsque je flaire une rose, il y a à-la-fois sensation et perception dans cette opération. L'odeur agréable que je sens, considérée en elle-même, et sans aucune relation à la rose, est la sensation proprement dite; elle m'affecte d'une certaine manière, et cette affection n'a rien de commun avec la rose, ni avec aucun autre objet. La sensation est uniquement ce que j'éprouve; son essence consiste à être sentie; quand elle cesse de l'être, elle n'est plus; en un mot, il n'y a aucune différence entre la sensation et ce que sent l'esprit qui en est affecté. C'est pour cela que nous avons dit ailleurs que le fait de sensation ne renferme point d'objet distinct de l'acte de l'esprit qui sent, et cela est vrai, de toutes les sensations possibles.

Examinons maintenant la perception que nous avons

en flairant une rose. Toute perception a un objet hors de nous, et cet objet, dans le cas présent, est la qualité que mon odorat discerne dans la rose. L'expérience m'apprend que la sensation est excitée par la présence de la rose, et qu'elle s'évanouit quand la rose s'éloigne; les principes de ma nature me font conclure de là qu'il y a dans la rose une qualité qui est la cause de la sensation. Cette qualité de la rose est l'objet perçu, et l'acte de mon esprit, par lequel je crois à son existence, est ce que nous appelons ici *perception*.

Mais il faut remarquer que la sensation que j'éprouve, et la qualité que je perçois, sont désignées dans la langue par le même terme et s'appellent également l'*odeur* de la rose. Le mot *odeur* est donc équivoque; il a deux significations. Or, il suffit de les démêler pour éclaircir les difficultés et résoudre les questions débattues entre les philosophes.

On demande si l'odeur est dans la rose ou dans l'être sentant? La réponse est facile. L'*odeur* signifie à-la-fois deux choses : l'une, qui est dans l'être sentant et ne saurait être ailleurs, l'autre, qui appartient exclusivement à la rose. La sensation que j'éprouve est dans mon esprit qui est sensible; elle ne saurait être dans la rose qui ne l'est pas. Mais la sensation qui est en moi, est causée par une qualité qui est dans la rose, et cette qualité est exprimée par le même terme que la sensation, non que ces deux faits aient entre eux la moindre ressemblance, mais parce qu'ils sont constamment associés.

Tous les noms des saveurs, des odeurs, des sons, tous les mots qui expriment les divers degrés du froid et de la chaleur, ont la même ambiguité; c'est-à-dire qu'ils comprennent sous leur double acception et une sensation et une qualité perçue à la suite de la sensation. La première est le signe,

la seconde est la chose signifiée; la nature les unit, et le même terme les exprime dans le langage, parce que le besoin de les séparer ne se fait point sentir dans les intérêts ordinaires de la vie; et comme la cause de cette équivoque est universelle, elle se retrouve dans toutes les langues.

On la retrouve encore, et toujours la même, dans les noms de certaines maladies indiquées par une sensation désagréable, telles que le *mal de tête*, le *mal de dents*. Le *mal de tête* signifie d'abord une sensation douloureuse, qui ne peut appartenir qu'à un être sensible; il signifie aussi un désordre physique révélé par la sensation, mais qui n'a rien de commun avec elle.

Si j'appuie fortement la main sur une table, je sens de la douleur, et je sens que la table est dure : la douleur est une affection de mon ame, et il n'y a rien dans la table qui y ressemble; la dureté est dans la table, et il n'y a rien dans mon ame qui ressemble à cette qualité. Le mot *sentir* s'applique à la douleur et à la dureté, mais d'une manière différente; là, il exprime l'acte de l'esprit qui éprouve la sensation; ici, l'acte de l'esprit qui perçoit la qualité.

Si je passe légèrement la main sur la même table, je sens qu'elle est polie, qu'elle est dure, qu'elle est froide : ce sont des qualités de la table que je perçois par le toucher; mais je les perçois à la suite d'une sensation qui les indique. Comme elle n'est pas douloureuse, ordinairement je n'y fais point attention; elle désigne à ma pensée la chose qu'elle signifie, puis je l'oublie, et elle est pour moi comme si elle n'avait pas été. Mais en répétant l'expérience, et en détournant mon attention des qualités dont elle est le signe, je puis la remarquer; et alors elle me semble aussi distincte de la dureté, du poli, du froid

et du chaud dans ce second cas que dans le premier.

Il est vrai qu'il n'est pas aisé d'abord de considérer séparément des phénomènes si invariablement confondus, et de soumettre à la réflexion une sensation qu'elle a coutume de négliger; mais pour ceux qui ont acquis l'habitude d'observer ce qui se passe en eux, quelques efforts suffisent pour surmonter cette difficulté.

Quoiqu'il s'agisse ici des sensations qui accompagnent la perception, ce ne sera pas abandonner notre sujet, ce sera l'éclaircir au contraire, que d'observer qu'il y a plusieurs actes ou opérations de l'esprit que nous considérons comme simples et que nous désignons par un seul mot, qui sont cependant d'une nature complexe, et dont la sensation est le premier élément; en voici quelques exemples.

L'appétit de la faim renferme une sensation pénible, et le désir de manger. La sensation et le désir sont des actes de l'ame fort différents : le désir a toujours un objet; la sensation n'en a point. Ces deux phénomènes peuvent être séparés par la pensée; peut-être le sont-ils quelquefois dans la réalité; mais la faim les comprend l'un et l'autre.

Le phénomène de la bienveillance envers nos semblables, contient à la fois un sentiment agréable et le désir du bonheur d'autrui. Les anciens ne considéraient ce phénomène que comme un désir; les modernes le regardent plutôt comme un sentiment. Il est l'un et l'autre, et l'exclusion de l'un des deux éléments serait une erreur. Nous ne savons pas précisément si ces éléments sont inséparables; car il y a des connexions naturelles, dont nous n'apercevons pas la nécessité; mais nous savons qu'ils peuvent être séparés par la pensée. Ce sont donc des opérations distinctes de l'esprit.

On en peut dire autant des affections malveillantes, comme la haine, l'envie, la vengeance, qui contiennent à la fois un désir et un sentiment pénible. Il en est de même de la crainte, qui suppose un sentiment désagréable et l'opinion d'un danger, et de l'espérance, qui est composée des éléments contraires. Lorsque nous entendons raconter une belle action, le phénomène, qui se produit en nous, est également complexe : nous éprouvons un sentiment agréable, nous ressentons pour la personne une affection bienveillante, et nous portons un jugement sur son mérite moral.

En soumettant ainsi à l'analyse les diverses opérations de l'esprit, on trouvera que la plupart d'entre elles, que nous avons coutume de considérer comme simples parce qu'elles sont exprimées par un seul mot, sont néanmoins composées, et que la sensation ou le sentiment qui n'est qu'une sorte de sensation plus délicate, entre comme élément dans presque toutes ces opérations aussi bien que dans la perception des objets extérieurs.

La moindre réflexion nous apprend que nous avons un nombre infini de sensations. Sans tenir compte de celles qui accompagnent nos appétits, nos passions, nos affections morales, nos sentiments en matière de goût, les sens seuls nous en donnent d'une infinité d'espèces, et dans chaque espèce, d'une infinité de degrés. Toutes les variétés que nous sommes capables de discerner, dans les saveurs, les odeurs, les sons, les couleurs, les divers degrés du chaud et du froid, et dans les qualités tangibles des corps, sont indiquées par des sensations correspondantes.

La division la plus générale de nos sensations est celle qui les distingue en agréables, désagréables et indifférentes. Tout ce que nous appelons plaisir, bonheur, jouis-

sance, misère, souffrance, déplaisir, chagrin, est une sensation ou un sentiment; car personne n'est heureux ou malheureux que par ce qu'il sent, et ne peut se méprendre sur le plaisir ou la peine qu'il éprouve dans le moment présent.

Mais indépendamment des sensations agréables et désagréables, il en est d'indifférentes; et ce sont, si je ne m'abuse, les plus nombreuses. Elles attirent si peu notre attention, qu'elles n'ont point de noms dans les langues, et qu'elles sont aussitôt oubliées que senties. Nous ne parvenons même à nous convaincre de leur existence, qu'en observant avec soin les opérations de notre esprit.

Une oreille délicate distingue nettement la voix d'un homme de celle d'un autre; or parmi les voix humaines, les unes sont agréables, les autres déplaisantes; mais le plus grand nombre ne sont ni l'un ni l'autre. La même observation s'applique à tous les sons, aux odeurs, aux saveurs, aux couleurs, etc. Si l'on considère, en outre, que nos sens sont incessamment en activité; que chaque objet qu'ils nous présentent, nous affecte de quelque sensation; et que ceux qui nous sont familiers font rarement sur nous une impression agréable ou pénible, on demeurera convaincu qu'indépendamment des sensations agréables et pénibles, il en est d'une troisième espèce qu'on peut, sans aucune impropriété, appeler *indifférentes*.

Les sensations indifférentes sont loin d'être inutiles. Elles nous servent à distinguer les choses différentes, et nous révèlent, comme autant de signes, ce qui se passe autour de nous. L'oreille la plus insensible aux plaisirs de l'harmonie ne laisse pas d'être extrêmement précieuse comme moyen de communication et d'instruction, et l'on peut en dire autant de toutes les sensations indifférentes que nous devons aux autres sens.

Quant aux sensations agréables ou désagréables, elles ne diffèrent pas seulement en degré, elles diffèrent aussi en espèce, et si l'on peut s'exprimer ainsi, en dignité. Quelques-unes appartiennent à la partie animale de notre constitution, et nous sont communes avec les animaux : ce sont les *sensations* proprement dites; d'autres appartiennent à l'être raisonnable et moral, et c'est à elles que le nom de *sentiments* s'applique, avec le plus de propriété.

La fin que la nature s'est proposée, dans la distribution du plaisir et de la douleur, est évidente, et mérite toute notre admiration; c'est un sujet qui a été parfaitement traité, par un écrivain français, dans un ouvrage intitulé: *Théorie des sentiments agréables* [1].

L'Auteur de la nature a consulté avec une sagesse et une bonté infinie le bien de l'espèce humaine, dans cette distribution; et nos sensations sont comme autant de jalons qui nous indiquent la route que nous devons suivre en cette vie. En effet, 1° les sensations pénibles de la partie animale nous avertissent d'éviter ce qui est funeste, et les sensations agréables de rechercher ce qui est nécessaire à la conservation de l'individu ou de l'espèce; 2° la nature, par les mêmes sensations, nous invite tout à-la-fois à modérer l'activité de nos facultés corporelles, et à ne point les laisser languir dans l'oisiveté et la paresse; 3° l'exercice modéré de toutes nos facultés intellectuelles est agréable; 4° la beauté nous plaît, la laideur nous déplaît, et l'on trouve que tout ce qui est beau est en soi bon et utile, ou le signe d'une chose bonne et utile; 5° toutes les affections bienveillantes sont accompagnées

[1] Cet ouvrage, qui a eu cinq éditions, est de *Lévesque de Pouilly*, ami de *Newton*, de *Voltaire* et de *Bolingbroke*, né en 1691, mort en 1750. *(Note du traducteur.)*

d'un sentiment agréable, toutes les affections malveillantes, d'un sentiment pénible; 6° enfin, le plaisir le plus élevé, le plus noble, le plus durable, est celui de bien faire et d'agir conformément à notre destinée; le sentiment le plus amer et le plus pénible est le remords et l'angoisse d'une conscience coupable. Toutes ces observations, sur les causes finales de nos sensations et de nos sentiments, sont développées par l'auteur que nous avons cité avec tant d'esprit et de jugement, qu'il serait difficile, selon moi, d'y rien ajouter.

Je terminerai ce chapitre, en observant, que si les philosophes sont tombés dans de graves erreurs et dans de faux systèmes, pour avoir confondu la sensation avec la perception qui lui est constamment associée, rien ne me paraît plus important, pour bien comprendre ces deux opérations, que de les distinguer avec précision.

La sensation, considérée en elle-même, ne suppose ni la conception d'un objet extérieur, ni la persuasion qu'il existe; elle ne suppose rien de plus qu'un être sentant, affecté d'une certaine manière. La perception suppose, au contraire, et la conception et la conviction de l'existence d'un objet extérieur, ou, en d'autres termes, de quelque chose, qui n'est ni l'esprit qui perçoit, ni l'acte de cet esprit. Deux choses aussi différentes doivent être distinguées; mais les lois de notre constitution les associent constamment. Toute perception est accompagnée d'une sensation spéciale; la sensation est le signe, la perception la chose signifiée; l'imagination les unit; un seul mot les désigne; on les considère comme une seule opération et les besoins de la vie n'exigent point qu'on les distingue.

Au philosophe seul appartiendrait le soin de le faire, quand il analyse l'opération qui en est formée. Mais il

ne soupçonne point qu'elle soit composée, et cette découverte exige d'ailleurs un degré d'observation réflexive, dont les philosophes se sont rarement donné la fatigue.

Dans l'ancienne philosophie, les deux éléments sont entièrement confondus. Les espèces sensibles, émises de l'objet, et imprimées dans l'esprit, y tiennent lieu de tout; et vous avez le choix de les appeler sensations ou perceptions.

Descartes et Locke, plus attentifs aux opérations de l'esprit, ont aperçu, que les sensations qui nous révèlent les qualités secondaires des corps, ne ressemblent point à ces qualités; mais ils se sont arrêtés là. Ils n'ont pas remarqué que cela est également vrai des sensations dues aux qualités primaires; Locke soutient même que celles-ci sont la parfaite image, les *exemplaires* des qualités qui les causent. Cette méprise remarquable fait voir combien il est facile, même à l'esprit le plus pénétrant et le plus exercé dans l'étude de soi-même, de s'abuser grossièrement.

Il est vrai qu'il est plus aisé de se faire une juste idée des sensations qui viennent des qualités secondaires, que de celles qui viennent des qualités primaires, et nous en verrons la raison dans le prochain chapitre. Mais si Locke avait mieux observé les sensations qu'il recevait à chaque instant des qualités primaires des corps, il aurait vu très-clairement qu'il n'y a pas plus d'analogie possible entre les sensations et quelque qualité que ce soit d'un être inanimé, qu'il n'y en a entre la douleur et un cercle ou un cube.

Ce qui avait échappé à cet ingénieux philosophe, n'échappa point à Berkeley. Celui-ci connut bien le phénomène de la sensation, et vit à merveille qu'il ne saurait ressembler à aucune qualité des choses inanimées : vérité

si évidente, qu'on ne peut trop s'étonner qu'elle ait été si long-temps méconnue.

Mais admirons les conséquences de la découverte de Berkeley. A l'exemple du vulgaire, les philosophes s'étaient accoutumés à confondre, sous une même dénomination, la sensation et la perception, et à les considérer comme une seule et même opération simple de l'esprit; d'une manière encore plus exclusive que le vulgaire, ils avaient imposé à cette opération le nom unique de *sensation*, et ils avaient appelé *idées de sensation*, toutes les notions que nous avons des corps. Ces préjugés conduisirent Berkeley à prendre un des éléments de l'opération complexe, pour l'opération tout entière. Ayant parfaitement démêlé la nature de la sensation, il prit pour accordé que les sens ne nous donnent autre chose que des sensations, et comme il avait reconnu qu'elles ne peuvent ressembler aux qualités des corps, il en conclut que les corps et la matière n'existent point.

Rien de plus juste que cette conséquence, si nos sens ne nous donnent que des sensations; car aucune sensation ne saurait nous suggérer la moindre idée des choses matérielles, ni par conséquent nous fournir la moindre preuve de leur réalité. Mais s'il est vrai qu'indépendamment de cette multitude de sensations que nos sens nous apportent, nous recevons aussi par eux la connaissance des objets extérieurs et la persuasion invincible de leur existence, tous les raisonnements de Berkeley s'écroulent avec la supposition qui en est la base.

CHAPITRE XVII.

DES OBJETS DE LA PERCEPTION; ET D'ABORD DES QUALITÉS PRIMAIRES ET SECONDAIRES DES CORPS.

Les qualités des corps sont les objets de la perception : comme mon but n'est point d'en traiter en détail, mais seulement d'une manière générale et pour exposer les notions que les sens nous en donnent, je commencerai par la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires. Cette distinction remonte aux premiers temps de la philosophie : le système péripatéticien l'abolit; elle fut ressuscitée par Descartes et par Locke, et abolie une seconde fois par Berkeley et Hume; si nous parvenions à mettre en lumière le fondement réel sur lequel elle repose, nous aurions moins de peine à expliquer les révolutions d'opinions dont elle a été le sujet dans l'histoire de la philosophie.

Chacun sait que l'étendue, la divisibilité, la figure, la mobilité, la solidité, la dureté, la mollesse et la fluidité, sont ce que Locke appelle *qualités primaires des corps;* et qu'il donne le nom de *qualités secondaires*, aux sons, aux couleurs, aux odeurs, aux saveurs, au chaud et au froid. Cette distinction est-elle fondée? les qualités primaires ont-elles quelque caractère commun qui n'appartienne pas aux qualités secondaires? quel est ce caractère, s'il existe? Telles sont les questions qu'il s'agit de résoudre.

Je réponds que la distinction me semble avoir un fondement réel; et ce fondement le voici : nos sens nous

donnent une notion directe et distincte des qualités primaires et nous apprennent en quoi elles consistent ; au lieu que la notion qu'ils nous donnent des qualités secondaires est obscure et purement relative ; ils nous apprennent que ces qualités nous affectent d'une certaine manière ou, en d'autres termes, produisent en nous certaines sensations ; mais que sont-elles en elles-mêmes ? nos sens ne nous le disent pas ; ils nous laissent là-dessus dans les ténèbres.

La réflexion nous rend le témoignage que nous savons parfaitement ce que c'est que l'étendue, la divisibilité, la figure et le mouvement. La solidité d'un corps n'est que la propriété qu'il a d'exclure tout autre corps du lieu qu'il occupe dans l'espace. Sa dureté, sa mollesse, sa fluidité, ne sont que les différents degrés de la cohésion de ses parties : il est fluide si la cohésion n'est pas sensible ; il est mou, si elle est faible ; il est dur, si elle est forte. Nous ignorons quelle est la cause de la cohésion, mais nous comprenons nettement la cohésion elle-même, qui nous est immédiatement révélée par le sens du tact. Nous avons donc des notions claires et distinctes des qualités primaires ; si nous ignorons quelles sont leurs causes, nous savons parfaitement en quoi elles consistent.

J'observe, en second lieu, que la notion que nous avons des qualités primaires est directe, et non relative. La notion relative d'une chose n'est point, à proprement parler, la notion de cette chose ; elle est seulement la notion d'un de ses rapports avec une autre chose.

Ainsi la gravité signifie quelquefois la tendance des corps vers la terre, et quelquefois la cause de cette tendance. Dans le premier sens, j'ai une notion à la fois directe et distincte de la gravité ; je la vois, je la sens,

je sais en quoi elle consiste. Mais cette tendance suppose une cause que nous désignons par le même nom, et qui a été l'objet de beaucoup de spéculations. Or, quand nous méditons sur cette cause et que nous en raisonnons, quelle notion en avons-nous? pas d'autre évidemment que celle de la cause inconnue d'un effet connu. C'est là une notion relative, et par là-même obscure; car ce n'est point une conception de la chose elle-même qu'elle nous donne, mais seulement de son rapport avec une autre chose. Toutes les relations que nous découvrons entre l'inconnu et le connu, sont des notions relatives de l'inconnu; et parmi les objets de nos pensées et de nos discours, il en est une foule dont nos facultés ne peuvent nous donner que des notions relatives.

Il résulte de ces observations que les notions que nous avons des qualités primaires, ne sont pas relatives. Nous savons en quoi consistent ces qualités, et non pas simplement quel rapport elles ont avec une chose connue.

Il en est autrement des qualités secondaires. Si l'on me demande quelle est dans la rose cette qualité qu'on appelle son *odeur*, je ne puis répondre directement. Je trouve, en y pensant, que j'ai une notion distincte de la sensation que cette qualité produit en moi; mais la rose n'étant point sensible, rien de semblable à cette sensation ne peut exister en elle. La qualité qui est en elle, est donc quelque chose qui occasione en moi la sensation; mais en quoi consiste ce quelque chose? je l'ignore; mes sens ne me l'apprennent point. Ainsi la seule notion qu'ils me donnent, c'est que l'odeur dans la rose est une qualité inconnue, qui est la cause ou l'occasion d'une sensation que je connais fort bien. Ce rapport de la qualité inconnue à la sensation connue, est tout ce que l'odorat m'en apprend; or, cette notion est évidem-

ment relative. Le même raisonnement peut s'appliquer à toutes les qualités secondaires.

La distinction des qualités primaires et des qualités secondaires des corps a donc un fondement réel : nous avons par nos sens une notion directe et distincte des qualités primaires; nous n'avons des qualités secondaires qu'une notion relative et par conséquent obscure; elles ne sont pour notre esprit que les causes inconnues de certaines sensations dont nous avons conscience.

Je prie qu'on veuille bien remarquer que je n'ai point expliqué cette distinction par une hypothèse. Les notions des qualités primaires sont-elles directes et distinctes, celles des qualités secondaires relatives et obscures? c'est une question de fait, que chacun peut résoudre par la réflexion. Je m'en remets à cette réflexion du soin de juger ce que j'ai avancé, et je passe à d'autres considérations sur les qualités des corps.

1. Les qualités primaires ne sont ni des sensations, ni rien qui ressemble à des sensations; c'est une chose qui me paraît évidente d'elle-même. J'ai une notion claire et distincte des qualités primaires d'une part, et des sensations de l'autre; je puis facilement comparer ces deux choses; or, j'ai beau chercher, il m'est impossible d'apercevoir entr'elles le moindre trait de ressemblance. La sensation est l'acte, ou si l'on veut le sentiment, d'un être sensible; la figure, la divisibilité, la solidité, ne sont ni des actes, ni des sentiments. La sensation a pour sujet nécessaire un être sentant, car une sensation non sentie serait une absurdité; la figure et la divisibilité supposent un sujet figuré et divisible, mais non pas un sujet sentant.

2. Nous n'avons aucune raison de croire que les sensations produites par les qualités secondaires ressemblent

à ces qualités : l'absurdité d'une pareille ressemblance a été clairement démontrée par Descartes, Locke et plusieurs autres philosophes modernes. C'était, il est vrai, un dogme de la philosophie ancienne, et plusieurs l'imputent encore au vulgaire, mais seulement comme une vulgaire erreur : est-il nécessaire de prouver que les vibrations d'un corps sonore n'ont aucune analogie avec la sensation du son, et que les émanations d'un corps odorant ne ressemblent point à la sensation d'odeur ?

3. Les philosophes ne disputent point sur la nature des qualités primaires, parce que nous les concevons clairement et distinctement : il n'y a pas deux opinions sur l'étendue, la figure, le mouvement. On peut être partagé sur les causes de ces propriétés ; mais leur nature est manifeste pour nos sens ; personne ne l'ignore ; elle n'est l'objet d'aucune méprise.

Les qualités primaires sont l'objet des sciences mathématiques ; et si les raisonnements mathématiques sont très-rigoureux, c'est que les idées des qualités primaires sont très-précises. Toutes les modifications diverses de ces qualités étant parfaitement définies dans l'imagination, il est facile de les comparer et de déterminer leurs rapports d'une manière exacte et certaine.

Il n'en est pas ainsi des qualités secondaires : comme leur nature ne se révèle point aux sens, elle peut être un sujet de discussion. Notre faculté de sentir nous apprend que le feu est chaud ; mais elle ne nous apprend pas en quoi consiste la chaleur du feu. Et qu'on ne dise pas qu'il y a contradiction dans cette assertion ; nous savons très-positivement que le vin a une qualité enivrante ; en savons-nous mieux en quoi consiste cette qualité ? Sans doute nous avons une notion de ce que l'on entend par la chaleur du feu et par la qualité enivrante du vin, au-

trement nous ne pourrions point en parler; mais cette notion est purement relative; tout ce que nous savons de ces deux qualités, c'est qu'elles sont les causes de certains effets que nous connaissons.

4. La nature des qualités secondaires est un objet de recherche philosophique, et la science, dans ces derniers temps, y a fait quelque progrès. On a découvert que la sensation d'odeur est causée par les émanations des corps odorants ; celle du son par les vibrations des corps sonores; celle de couleur par la disposition des surfaces à réfléchir une certaine espèce de lumière. On a aussi trouvé des choses très-curieuses sur la nature du feu. C'est une mine qui est loin d'être épuisée et où l'on pourra, long-temps encore, fouiller avec succès.

5. On voit pourquoi les sensations qui appartiennent aux qualités secondaires, fixent toujours notre attention, tandis que celles qui appartiennent aux qualités primaires ne sont point remarquées.

Celles-là ne sont pas seulement les signes de l'objet perçu, elles entrent encore pour une grande part dans la notion que nous nous en formons. Comme l'objet n'est pour nous que la cause de la sensation, nous ne saurions penser à lui sans penser à la sensation; elle est le seul caractère par lequel nous le connaissions. La pensée d'une qualité secondaire nous ramène donc toujours à la sensation qui nous la révèle, et de là vient que nous donnons à ces deux choses le même nom et que nous sommes sujets à les confondre.

Mais nous n'avons pas besoin de recourir à nos sensations pour concevoir les qualités primaires : la nature nous en donne une notion directe et distincte. Dans la perception des qualités primaires, la sensation conduit immédiatement la pensée à la qualité dont

elle est le signe, et à l'instant nous l'oublions : aussi est-elle à peu-près pour nous comme si elle n'était pas sentie. C'est le cas de toutes les sensations qui accompagnent la perception des qualités primaires; nous ne les remarquons que lorsqu'elles sont assez pénibles ou assez agréables pour attirer notre attention.

Si vous pressez fortement un corps acéré, vous éprouvez de la douleur et vous vous persuadez facilement que cette douleur est une sensation qui ne ressemble point au corps qui la cause; vous percevez en même temps la forme aigue et la dureté de celui-ci, et vous n'attribuez point ces qualités à votre ame. Dans ce cas vous distinguez parfaitement ce que vous sentez de ce que vous percevez.

Mais si vous touchez doucement ce même corps de manière à n'éprouver aucun mal, il vous est très-difficile d'imaginer que vous ayez senti autre chose qu'un corps dur et acéré, tant il est difficile de remarquer les sensations qui appartiennent aux qualités primaires, quand elles ne sont ni agréables, ni pénibles. Dans ce cas l'intelligence passe rapidement à l'objet, et la sensation, réduite à la fonction de signe, s'évanouit aussitôt qu'elle a rempli le ministère que la nature lui avait assigné.

Passons maintenant aux opinions du vulgaire et des philosophes sur ce sujet. C'est le propre du vulgaire de négliger les distinctions inutiles dans la pratique; aussi ne sépare-t-il point les qualités primaires, des qualités secondaires : les unes et les autres sont à ses yeux des qualités des corps. Il conçoit distinctement les qualités primaires, parce qu'il en a la perception immédiate; quant aux qualités secondaires, les notions qu'il en a sont plutôt confuses qu'erronnées. Une qualité secondaire est la cause inconnue d'un effet connu, et le même nom désigne la cause et l'effet : démêler les éléments de

cette notion complexe et les deux significations de ce mot équivoque, c'est la tâche du philosophe; il ne faut pas attendre du vulgaire une précision dont il n'a que faire.

Ses notions des qualités secondaires sont donc, si l'on veut, confuses et inexactes; et il en résulte qu'il ne s'accorde point avec les philosophes, et qu'ils s'imputent réciproquement une absurdité grossière. Le vulgaire dit : le feu est chaud, la neige est froide, le sucre est doux; nos sens l'attestent, et le nier est une absurdité. Les philosophes disent : le chaud, le froid, le doux, ne sont que des sensations en nous; supposer que ces sensations sont dans le feu, dans la neige, dans le sucre, c'est une absurdité.

La contradiction est plus apparente que réelle : elle vient d'un abus de mot de la part des philosophes, et d'une confusion d'idées de la part du vulgaire. Quand le philosophe dit qu'il n'y a point de chaleur dans le feu, qu'est-ce qu'il entend ? que le feu n'éprouve pas la sensation de chaleur; il a raison, et s'il prend la peine de s'expliquer, le vulgaire sera de son avis; mais il s'exprime mal, car il y a réellement dans le feu une qualité qu'on appelle *chaleur*, et les philosophes et le vulgaire désignent beaucoup plus souvent par ce nom la qualité que la sensation. Les philosophes prennent donc le terme dans un sens, et le vulgaire l'entend dans un autre. Dans le sens du vulgaire, la proposition est absurde, et le vulgaire soutient qu'elle l'est; dans le sens du philosophe, elle est vraie, et le vulgaire l'avouera aussitôt qu'il l'aura comprise : il sait très-bien que le feu ne sent pas la chaleur, et c'est tout ce que le philosophe entend en disant qu'il n'y a pas de chaleur dans le feu.

Les opinions des philosophes sur les qualités primaires et secondaires, ont subi, comme nous l'avons déjà ob-

servé, plusieurs révolutions. Bien-avant Aristote, elles furent distinguées les unes des autres par les Atomistes, entre lesquels Démocrite tient le premier rang. Ils ne donnaient le nom de *qualités* qu'aux qualités secondaires; les qualités primaires leur semblaient moins des qualités que l'essence même de la matière. Nul doute que les atomes, qui étaient selon eux les principes de toutes choses, ne fussent étendus, solides, figurés, mobiles; mais étaient-ils savoureux, colorés, odorants, froids ou chauds, ou, pour parler leur langage, avaient-ils des *qualités?* les Atomistes soutenaient qu'ils n'en avaient point : les *qualités*, selon eux, n'existaient point dans les corps; elles résultaient de l'action des corps sur nos sens.

Ainsi, lorsque les hommes commencèrent à observer les corps, les qualités primaires leur parurent si claires et si manifestes, qu'ils ne doutèrent pas plus de leur existence que de celle de la matière; mais les qualités secondaires leur semblèrent si obscures, qu'ils ne savaient où les placer. Les Atomistes se servaient de cette comparaison : de même que le feu, qui n'est ni dans le caillou ni dans l'acier, se produit par le choc de ces deux substances; de même les *qualités*, qui ne sont point dans les corps, se produisent par l'action des corps sur nos organes.

Cette doctrine fut attaquée par Aristote qui regardait les odeurs, les saveurs, les couleurs, comme des formes substantielles des corps, dont les espèces s'introduisent en nous par le canal des sens, aussi bien que celles de la figure et du mouvement.

Aristote avait raison de croire que les saveurs, les odeurs, les couleurs, sont des qualités inhérentes aux corps et qui existent indépendamment de nos sensations; la nature même nous l'enseigne. Mais il s'égarait dans de

ridicules hypothèses, lorsqu'il soutenait que nos sensations d'odeur, de saveur et de couleur, ne sont que les formes ou espèces de ces qualités, introduites en nous par les sens. Non-seulement Descartes a démontré l'absurdité des espèces sensibles, mais il a connu la véritable nature des qualités secondaires, et l'a mieux expliquée qu'on ne l'avait fait avant lui. Locke l'a suivi, et s'est fort étendu sur ce sujet; il est le premier qui ait employé cette dénomination de *qualités primaires* et *secondaires*, qui depuis a été généralement adoptée; il a distingué avec exactitude la sensation de la qualité qui en est la cause ou l'occasion inconnue, et il a prouvé qu'il n'y a, ni ne peut y avoir entre ces deux choses aucune similitude.

De cette manière, nos sens ne peuvent être accusés d'imposture. La sensation que nous éprouvons est réelle, et non illusoire; la qualité matérielle qui la produit n'est pas moins réelle, quoique sa nature nous reste inconnue. Si nous confondons la sensation avec la qualité qui en est la cause, nous nous abusons nous-mêmes par la précipitation de nos jugements, ou par un exercice irréfléchi de notre intelligence; mais ce ne sont pas les sens qui nous trompent.

Jusque-là la théorie de Locke est claire et certaine; elle devient obscure lorsqu'il croit avoir besoin d'y introduire l'hypothèse des idées, pour rendre raison de la différence des qualités primaires et des qualités secondaires.

Lorsque les philosophes parlent d'idées, on ne sait jamais bien ce qu'ils entendent, et l'on a toujours le droit de soupçonner qu'il s'agit des êtres chimériques qu'ils ont inventés et désignés par ce nom. Ils nous disent ici que, par *idées de sensation*, ils entendent nos sensations mêmes. Les idées prises en ce sens, ne sont point des chimères; il n'y a rien de plus certain que leur existence,

et de moins impossible, avec de l'attention, que de connaître parfaitement leur nature. Si les philosophes persistaient dans cette acception lorsqu'ils passent aux objets des sens, ils seraient du moins intelligibles. Voyons comment Locke explique la nature des idées, relativement aux qualités primaires et secondaires : «Mais, afin de mieux « découvrir, dit-il, la nature de nos idées, et d'en dis- « courir d'une manière plus intelligible, il est nécessaire de « les distinguer en tant qu'elles sont des perceptions et des « notions dans notre esprit, et en tant qu'elles sont dans « les corps des modifications de la matière qui produisent « ces perceptions dans notre esprit. Il faut, dis-je, dis- « tinguer exactement ces deux choses, de peur que nous « ne nous figurions (comme on n'est peut-être que trop « accoutumé à le faire), que nos idées sont de véritables « images ou ressemblances de quelque chose d'inhérent « dans le sujet qui les produit ; car la plupart des idées « de sensation qui sont dans notre esprit, ne ressemblent « pas plus à quelque chose qui existe hors de nous, que « les noms qu'on emploie pour les exprimer, ne ressem- « blent à nos idées, quoique ces noms ne laissent pas de « les exciter en nous, dès que nous les entendons [1] ».

On ne s'attendait pas à voir un philosophe tel que Locke distinguer les idées en tant qu'elles sont des idées ou des perceptions de notre esprit et en tant qu'elles sont des modifications de la matière, c'est-à-dire en tant qu'elles sont ce qu'elles sont, et en tant qu'elles sont ce qu'elles ne sont pas; et cela *pour discourir plus intelligiblement sur leur nature.*

La recherche de la nature des idées est poursuivie dans la section suivante, d'une façon non moins extraor-

[1] Liv. II, ch. VIII.

dinaire. « J'appelle *idée* tout ce que l'esprit aperçoit en « lui-même; et j'appelle *qualité* du sujet, la puissance ou « faculté qu'il a de produire une certaine idée dans l'esprit. « Ainsi j'appelle *idées* la blancheur, la froideur et la ron- « deur, en tant qu'elles sont des perceptions ou des sensa- « tions existant dans l'ame; et en tant qu'elles sont dans « une boule de neige qui peut produire ces idées en nous, « je les appelle *qualités*. Que si je parle quelquefois de « ces idées comme si elles étaient dans les choses mêmes, « on doit supposer que j'entends par là les qualités qui se « rencontrent dans les objets qui produisent en nous ces « idées. »

Voilà quelles sont les distinctions au moyen desquelles Locke espère nous faire mieux comprendre la nature des idées des qualités matérielles. Or, je pense qu'on aurait peine à trouver dans tout son livre deux autres paragraphes plus inintelligibles. Son attention s'est-elle relâchée en cet endroit, ou bien faut-il attribuer cette confusion à la nature indéchiffrable des idées? c'est une question que j'abandonne au lecteur. Le même chapitre contient plusieurs autres passages, qui ne sont pas moins obscurs; mais je les omets pour arriver à la conclusion que voici: *ce qui distingue les qualités primaires des qualités secondaires des corps, c'est que les idées des qualités primaires ressemblent à ces qualités, tandis que les idées des qualités secondaires ne leur ressemblent en aucune manière.* Je demande la permission de faire quelques remarques sur cette doctrine.

1° En admettant que par idées des qualités primaires et secondaires, Locke entende les sensations que ces qualités nous donnent, il est étrange qu'une sensation soit l'idée d'une qualité avec laquelle elle n'a aucune ressemblance. Si la sensation de son est l'idée des vibrations du

corps sonore qui l'excite, on pourrait dire aussi qu'une indigestion est l'idée du dîner à la suite duquel elle a eu lieu.

2° Quand Locke affirme que les idées des qualités primaires, c'est-à-dire, les sensations que ces qualités excitent en nous, leur ressemblent, il est évident qu'il n'a pas accordé la moindre attention, ni à la nature de la sensation en général, ni aux sensations particulières auxquelles il impose une conformité si bizarre.

Appuyez la main sur un corps dur et observez la sensation que vous éprouvez, en détournant votre pensée de tous les objets extérieurs et même du corps que vous pressez. Je conviens que ce genre d'abstraction est difficile, et peu ou point pratiqué; mais il n'est pas impossible, et c'est à cette condition seulement qu'on peut connaître la nature de la sensation. Lorsque vous serez parvenu à la recueillir pure, et isolée de ses accessoires, vous serez convaincu que la sensation dont il s'agit ne ressemble pas plus à la dureté, que la sensation de son aux vibrations du corps sonore.

Mes idées, ce sont mes conceptions, je n'en connais pas d'autres. Mon idée de la dureté d'un corps, c'est la conception d'un degré de cohésion entre ses parties qui exige l'emploi d'une certaine force pour les déplacer. J'ai la conception de cette qualité, et je crois à son existence, en même temps que la pression me fait éprouver une sensation qui peut aller jusqu'à la douleur. La sensation et la perception sont étroitement unies par les lois de ma constitution, mais elles n'ont aucune similitude; et s'il faut appeler l'une l'*idée* de l'autre, il y aura la même raison d'appeler tous les effets naturels, les *idées* des causes qui les produisent.

Locke n'a pas considéré davantage la nature de la sen-

sation en général, en affirmant que les idées des qualités primaires, c'est-à-dire les sensations que ces qualités excitent, leur ressemblent.

C'est une chose évidente d'elle-même qu'il ne peut rien y avoir de semblable à la sensation dans un être insensible, ni de pareil à la pensée dans un être qui ne pense pas. Cette vérité que Berkeley a mise dans le plus grand jour, Locke l'a méconnue. Il est triste de penser que telles sont les difficultés de la philosophie, que l'évidence même peut échapper à l'observateur le plus clairvoyant; mais ce qui console, c'est qu'aussitôt qu'elle est découverte, la lumière dont elle brille frappe les plus faibles yeux, et que rien n'est plus capable de l'éteindre.

Au total, Locke a bien connu la nature des qualités secondaires, et il exprime avec justesse ce que nos sens nous en apprennent, lorsqu'il dit qu'elles ne sont rien autre chose dans les corps que la puissance d'exciter en nous certaines sensations. Mais en leur appliquant, ainsi qu'aux qualités primaires, la théorie des idées, il s'est égaré dans des explications qui obscurcissent la matière et ne supportent point la critique.

En adoptant l'opinion commune que les idées de sensations sont les sensations mêmes, Berkeley vit clairement les conséquences qui en dérivent; savoir : qu'il n'y a point de monde matériel; point de qualités, ni primaires, ni secondaires; et partant, aucune raison d'établir une distinction entre ces deux classes de qualités. Il démontra l'absurdité de toute ressemblance entre nos sensations et les qualités quelconques d'une substance insensible. Si l'on accorde en effet que les sens n'aient pas d'autre fonction que celle de nous donner des sensations, toute distinction entre les qualités primaires et secondaires devient impossible, et l'existence d'un monde matériel n'est plus qu'une hypothèse.

Il suit de cette revue des opinions philosophiques sur les qualités primaires et secondaires, que toutes les obscurités qu'on a rencontrées, et toutes les erreurs dans lesquelles on est tombé en cette matière, sont sorties de la difficulté de distinguer nettement la sensation de la perception, ou, en d'autres termes, ce que nous éprouvons de ce que nous connaissons.

Nos sens remplissent un double ministère : ils nous font sentir ; ils nous font percevoir. En même temps qu'ils nous procurent une multitude de sensations agréables, pénibles, indifférentes, ils nous font concevoir un grand nombre de choses extérieures, et nous persuadent que ces choses existent. Cette conception des choses extérieures, et cette invincible persuasion de leur existence sont l'ouvrage de la nature, comme la sensation qui s'y trouve mêlée. La conception et la croyance sont ce que nous avons appelé *perception ;* l'affection que nous éprouvons en même temps est la *sensation.* La perception et la sensation sont simultanées, jamais la nature ne les sépare; de là vient que nous les considérons comme une seule et même chose, que nous leur donnons un seul nom, et que nous confondons leurs attributs. Il n'est pas aisé de les disjoindre par la pensée, de les examiner à part, et de ne rien attribuer à l'une qui appartienne à l'autre.

Il faut pour cela une vigueur d'observation intérieure et un talent d'analyse, qu'on ne saurait attendre du vulgaire, et qui se rencontrent rarement même chez les philosophes. De là, le peu de rapidité des progrès qu'on a faits dans l'étude de la perception. L'influence de l'hypothèse des idées, si généralement adoptée, a contribué à ralentir encore ces progrès. La mine de l'entendement renferme, comme celle de la philosophie naturelle, un or très-pur; mais il ne se découvre qu'à l'observation la

plus patiente, à l'induction la plus sévère, et on ne l'extrait point avec des hypothèses et des conjectures. Si les philosophes se résignaient à reconnaître cette vérité, on verrait la philosophie de l'esprit humain se développer avec plus de rapidité.

CHAPITRE XVIII.

DES AUTRES OBJETS DE LA PERCEPTION.

Outre les qualités primaires et secondaires des corps, il y a d'autres objets immédiats de la perception. Sans vouloir en faire l'énumération complète, on peut les rapporter à l'une des classes suivantes : 1° certains états ou conditions de nos propres corps; 2° les forces mécaniques; 3° les forces chimiques; 4° les vertus médicales; 5° les forces végétales et animales.

Tout le monde sait que nous percevons dans notre corps certains dérangements physiques à l'occasion des sensations douloureuses que la nature y a associées; ainsi le mal de dents, le mal de tête, la goutte, et tous les autres malaises que nous éprouvons. Les notions que nous acquérons de ces désordres sont de même nature que celles des qualités secondaires; les unes et les autres sont formées des mêmes éléments, s'expliquent de la même manière, et se prêtent par la comparaison une lumière mutuelle.

Dans le mal de dents, par exemple, il y a d'abord une affection pénible; ensuite la conception de quelque dérangement dans les dents qui en est la cause et la persuasion que ce dérangement existe. La première de ces

deux choses est une sensation; la seconde est une perception, car elle enferme la conception d'un objet extérieur et la conviction qu'il existe. Quoique très-différentes, ces deux choses sont si constamment unies dans l'expérience et dans notre pensée, que nous les considérons comme une seule et même chose, et que nous les désignons par le même terme : ainsi le mal de dents, est à la fois le nom propre de la douleur que nous éprouvons, et celui du désordre physique qui la cause. Que l'on demande, si le mal de dents est dans l'ame qui sent, ou dans la dent qui est affectée, on pourra disputer si l'on ne fait point attention que le mot a deux acceptions; mais si l'on y fait attention, on verra bien vite que la sensation est dans l'ame, et le dérangement dans la dent. Si quelque philosophe prétendait avoir découvert, que le mal de dents et la goutte sont des sensations dans l'ame, et s'il reléguait parmi les erreurs populaires l'opinion de ceux qui les regardent comme des maladies du corps, il se jouerait des mots comme s'en jouent les philosophes qui soutiennent qu'il n'y a dans les objets ni son, ni couleur, ni saveur.

Nous disons que nous sentons le mal de tête, nous ne disons point que nous en avons la perception; d'un autre côté, nous disons que nous avons la perception de la couleur d'un corps, nous ne disons point que nous la sentons. D'où vient cette différence d'expression? Le voici : dans l'un et l'autre cas, il y a sensation et perception tout ensemble; mais dans le premier cas, c'est la sensation qui fixe toute notre attention, parce qu'elle est douloureuse; dans le second cas, c'est la perception, parce que la sensation est indifférente; là, nous parlons du mal comme s'il était seulement senti et non perçu; ici, nous parlons de la couleur comme si elle était seulement per-

çue et non sentie. Quoique tous les philosophes conviennent que, dans la vue d'une couleur, il y a sensation, il n'est pas facile de le persuader au vulgaire lorsque la couleur n'est point trop forte, la lumière point trop vive et l'œil bien portant.

Il y a des sensations qu'on éprouve souvent et qu'on ne remarque jamais; il en résulte qu'aucun mot, aucune façon de parler dans la langue, n'accuse leur existence : telles sont les sensations des couleurs et de toutes les qualités premières; et c'est pourquoi l'on dit que ces qualités sont perçues, jamais qu'elles sont senties. Les sensations du goût, de l'ouïe, de l'odorat, sont fréquemment assez agréables ou déplaisantes, pour attirer notre attention; aussi dit-on de ces qualités, tantôt qu'elles sont senties, tantôt qu'elles sont perçues. Quand les malaises corporels causent une vive douleur, la sensation pénible s'empare de l'attention, et l'on dit qu'on sent le malaise et non qu'on le perçoit.

Encore une observation sur ce sujet. J'éprouve de la douleur dans une partie très-distincte de mon corps, à l'un des doigts du pied, par exemple; cependant la raison m'assure que la douleur étant une sensation, elle ne peut résider que dans un être sentant, c'est-à-dire dans mon ame; or, quoique les philosophes aient beaucoup disputé sur le siége de l'ame, aucun jusqu'ici ne l'a placée dans le pied; mes sens me trompent donc, puisqu'ils sont en contradiction avec ma raison? — Je réponds d'abord, que lorsque quelqu'un dit qu'il sent de la douleur dans le pied, il est parfaitement compris et se comprend lui-même à merveille; il sent réellement ce que lui et tous les hommes appellent une douleur dans le pied. Que l'expression dont il se sert soit philosophiquement impropre, cela ne fait rien dans le commerce de la vie : le but de la

parole est de transmettre à celui qui écoute la pensée de celui qui parle, et ce but est complètement atteint.

Il y a dans toutes les langues des locutions que tout le monde comprend, quoiqu'au pied de la grammaire et de la philosophie elles ne soient pas exactes. Cela vient de ce que les langues ne sont l'ouvrage ni des grammairiens, ni des philosophes. Nous disons, par exemple, que *nous sentons la douleur*, comme si la douleur était une chose distincte de la sensation; nous disons aussi que la *douleur va et vient*, qu'*elle change de place* : ceux qui se servent de ces expressions les entendent dans un sens qui n'est ni faux ni obscur; mais le philosophe les soumet à l'analyse, les ramène à leurs éléments, en tire un sens qu'on ne leur a jamais donné, et s'imagine ainsi avoir découvert une erreur du vulgaire.

Je réponds en second lieu, que si l'on considère la sensation en elle-même, abstraction faite de sa cause, il est impropre de dire que le pied soit le lieu ou le sujet de la douleur. Mais il faut se rappeler que quand on parle d'une douleur au pied, la sensation s'identifie avec sa cause, qui est réellement dans le pied; une même notion enveloppe la cause et l'effet; un seul mot l'énonce; le philosophe résout cette notion; il assigne des noms différents à chacun de ses éléments; il appelle la sensation *douleur*, et la cause inconnue de la sensation *maladie;* il est évident que celle-ci est dans le pied, et que ce serait une erreur d'y placer aussi la douleur; mais cette erreur, le vulgaire ne la commet point, puisqu'il ne distingue pas la sensation de sa cause, et qu'il enveloppe les deux éléments sous un même terme.

Il y a un phénomène qui fait sentir au vulgaire même la justesse de cette distinction. Une jambe coupée n'empêche pas de ressentir quelquefois de la douleur au pied;

l'homme qui l'éprouve n'a pas de peine à reconnaître que le pied qui n'existe plus, n'en peut être ni le siége, ni le sujet; cependant la sensation est la même qu'il éprouvait avant l'amputation; et sans le témoignage de ses yeux, elle lui donnerait la même conviction.

Ce phénomène met dans le plus grand jour la distinction de la sensation et de la perception. On a coutume de dire que l'amputé éprouve une sensation trompeuse, et l'on a raison dans un sens général; mais à parler exactement, nos sensations ne sauraient être trompeuses; elles sont et ne peuvent être que ce que nous les sentons. L'erreur n'est point dans la sensation qui est réelle, mais dans la perception d'une maladie dans une partie du corps qui n'existe plus : ce n'est point la sensation, c'est la perception que la nature lui avait associée, qui nous abuse.

Toutes les illusions des sens s'expliquent de la même manière. La jaunisse nous fait voir jaune ce qui est blanc; nous voyons double quand nos deux yeux ne sont pas dirigés simultanément sur l'objet; dans tous les cas de cette espèce, nos sensations sont réelles; l'erreur est dans la perception.

La nature a lié la perception des choses extérieures à certaines sensations; dès que la sensation est produite, la perception correspondante a lieu, lors même qu'elle n'a pas d'objet, et, dans ce cas, elle est illusoire. De même, la nature a lié la sensation à certaines impressions qui se communiquent des nerfs au cerveau; lorsque ces impressions ont lieu, quelle que soit la cause qui les excite, la sensation s'accomplit, et la perception la suit immédiatement. Ainsi, quand la partie du nerf, qui n'a pas été coupée avec la jambe, reçoit la même impression qu'elle recevrait si le pied était affecté de telle ou telle maladie, cette impression produit à l'instant la sensation

de douleur, qui produit elle-même la perception de la maladie, selon les lois invariables de notre nature.

Par la même raison, si une cause quelconque communiquait aux nerfs optiques, dans l'obscurité, le même mouvement que leur communique la présence des objets, je pense que nous verrions ceux-ci dans les ténèbres, comme nous les voyons, éclairés par la lumière du jour. Là, encore, les impressions et les sensations seraient réelles; la perception seule serait trompeuse.

Passons maintenant aux notions que nous recevons par les sens de ces attributs des corps qu'on appelle *forces*. C'est ici surtout que les éclaircissements sont nécessaires; car le mot *force* semble impliquer quelque activité; et cependant, nous considérons la matière comme une substance purement passive, qui peut subir, mais qui ne saurait exercer une action.

La première des forces mécaniques de la matière qui se présente, est celle qu'on a coutume d'appeler *force d'inertie*. Nous croyons que les corps persévèrent dans leur état; qu'ils ne passent point par leur propre énergie du mouvement au repos, du repos au mouvement, d'une direction donnée à une direction différente, d'un degré de vitesse à un autre degré; que tous les changements qu'ils subissent résultent de l'application d'une force étrangère, et qu'ils sont exactement proportionnels à cette force, et dans le sens de la direction imprimée : c'est en cela que consiste l'inertie des corps.

L'observation la plus vulgaire aussi bien que les expériences les plus exactes, nous démontrent que cette propriété est commune à tous les corps. Or loin d'impliquer en eux une activité originelle, elle semble supposer la propriété contraire, car c'est plutôt le pouvoir de changer de place que celui de n'en pouvoir changer, qui im-

pliquerait activité. Ainsi malgré les noms de *vis insita*, *vis inertiæ*, qu'on lui a donnés, cette propriété n'est point une *force*, dans le sens propre du mot.

La force de gravitation n'est pas un fait moins général. Il est reconnu que tous les corps de notre système planétaire s'attirent mutuellement ; Newton l'a prouvé d'une manière incontestable. Mais Newton lui-même ne regarde pas cette attraction, comme l'effet d'une énergie inhérente aux corps, mais comme celui d'une force extérieure qui agit sur eux, et à laquelle ils ne sauraient résister. Que cette force soit Dieu lui-même, ou quelque être spirituel subordonné, ou un éther extrêmement subtil, nous n'en pouvons décider ; mais toute philosophie naturelle sensée, et particulièrement celle de Newton, admet que cette force est extérieure, et non point inhérente aux corps.

Lors donc que les corps gravitent, ils n'agissent point, mais ils subissent l'action d'une force étrangère, et ne font que céder. Il n'est pas rare que la langue assigne aux corps, par l'emploi des verbes actifs, des changements qu'ils éprouvent, mais qu'ils ne produisent pas; c'est une licence qu'elle se donne surtout, quand la cause du changement ne se révèle point aux sens. On dit par exemple qu'un vaisseau marche et s'avance, bien que tout le monde sache que c'est le vent qui le pousse. De même lorsqu'on dit que les planètes gravitent vers le soleil, on entend qu'elles sont ou poussées ou attirées dans cette direction par une force inconnue.

Ce que nous venons de dire de la gravitation, s'applique aux autres forces mécaniques, telles que la cohésion, le magnétisme, l'électricité, et pareillement aux forces ou propriétés chimiques et médicales des corps. Toutes ces forces produisent certains effets ; ces effets se révèlent à nos sens; mais les forces elles-mêmes restent cachées.

Nous savons que tout effet doit avoir une cause; par l'effet, nous nous formons une notion relative de la cause; et, le plus souvent, nous désignons par le même mot, l'effet connu et la force inconnue.

C'est de la même manière que nous attribuons aux végétaux les forces mystérieuses par lesquelles ils se nourrissent, croissent et multiplient. Ici l'effet est encore manifeste, et la chose cachée. Ces forces, comme toutes celles que nous assignons aux corps, sont donc des causes inconnues de certains effets connus; le philosophe peut chercher, et peut-être, jusqu'à un certain point, déterminer la nature de ces forces, mais nos sens ne nous en apprennent rien.

Entre les notions des qualités secondaires, celles des maladies du corps, et celles des diverses forces, que nous venons d'énumérer, l'analogie est frappante. Toutes ces notions sont obscures, toutes sont relatives, toutes sont des conceptions de la cause inconnue d'un effet connu; ces causes sont désignées par les mêmes noms que leurs effets; elles appellent toutes également l'investigation philosophique, et leur vrai nom, ce me semble, serait celui de *qualités occultes*.

Je sais que Descartes a flétri cette dénomination, et qu'il a accusé les Péripatéticiens de ne s'en être servis que pour dissimuler leur ignorance et étouffer l'esprit de recherche et d'observation. Que les Péripatéticiens se défendent de ce reproche s'ils le peuvent; mais on n'en mérite aucun pour employer les mots dans le sens qui leur est propre. Appeler *occultes* des propriétés obscures, ce n'est pas dissimuler, mais confesser son ignorance; c'est indiquer ces propriétés aux recherches des philosophes, dont la noble vocation est d'élever la condition de l'humanité par la découverte des secrets de la nature.

Si donc je voulais classer les qualités des corps, révélées à nos sens, je les diviserais d'abord en qualités *manifestes* et en qualités *occultes*. Les qualités manifestes, sont celles que Locke appelle *primaires*, comme l'étendue, la figure, la divisibilité, la mobilité, la dureté, la mollesse, la fluidité : leur nature se dévoile immédiatement à nous; les philosophes n'ont point à la découvrir, mais à étudier les combinaisons diverses de ces qualités, et à expliquer celles qui ne sont point essentielles à la matière.

Quant aux qualités occultes, elles peuvent se subdiviser en plusieurs espèces; d'abord, les qualités *secondaires*, ensuite les maladies du corps, enfin les qualités désignées sous le titre de forces ou de propriétés des corps, de quelque nature qu'elles soient, mécaniques, chimiques, médicales, animales, végétales ou autres. L'existence de toutes ces qualités se révèle aux sens, mais leur nature est *occulte;* elles présentent un vaste champ aux investigations du philosophe.

Tout ce qui importait à la conservation de la vie animale, l'auteur de la nature nous en a donné une révélation immédiate; mais il nous a dérobé d'autres secrets, dont la découverte est destinée à agrandir le pouvoir et à élever la condition de l'homme. Ces secrets sont l'objet de la science, et la science est l'application raisonnée de nos facultés intellectuelles. C'est pour exciter le développement de ces facultés, et non point pour nous retenir dans une éternelle ignorance des opérations de la nature, que Dieu les a voilées à nos regards. Les découvrir, telle est la tâche des philosophes, et c'est en même temps la gloire de l'esprit humain et le prix le plus noble de ses travaux.

FRAGMENTS

DES

LEÇONS DE M. ROYER-COLLARD.

FRAGMENTS

DES

LEÇONS DE M. ROYER-COLLARD.

INTRODUCTION.

Appelé, en 1811, à professer l'histoire de la philosophie moderne, à la Faculté des lettres de l'Académie de Paris, M. Royer-Collard ouvrit son cours le 4 décembre de la même année. On sait que c'est à-peu-près vers cette époque, que commence l'année universitaire dans nos Facultés, et qu'elle se termine au mois de juillet suivant. M. Royer-Collard remplit deux ans entiers ses nouvelles fonctions, c'est-à-dire, de 1811 à 1812, et de 1812 à 1813. Il avait repris son cours à la fin de 1813; mais, au mois de mars 1814, l'événement de la restauration vint interrompre ses leçons, en sorte qu'il n'acheva point cette troisième année de son professorat. Dès-lors M. Royer-Collard n'a point reparu dans cette chaire, où M. Cousin l'a si dignement remplacé; son enseignement, qui a fondé une école, et laissé des traces si profondes

dans la science, n'a donc duré que deux ans et demi.

Ce n'est point ici le lieu d'apprécier la partie dogmatique de cet enseignement, ni d'estimer l'importance des résultats positifs qu'il introduisit dans la science. C'est une matière qui appartenait à notre introduction, et que nous lui avons laissée. Nous ne dirons ici que ce qui est historiquement nécessaire pour l'intelligence des fragments que nous publions.

A l'époque où M. Royer-Collard commença ses leçons, la seule philosophie qu'il y eût en France était celle de Condillac. Que cette philosophie fût bonne ou mauvaise, c'est une question que nous ne voulons point agiter. Nous nous contenterons de constater qu'elle avait acquis, au temps dont nous parlons, l'autorité d'un dogme. On la commentait, on la développait, on s'appliquait à la présenter sous les formes les plus précises et les plus claires; mais personne ne songeait à mettre ses principes en question. On eût dit que Condillac avait dessiné si exactement les contours de l'esprit humain, qu'il était désormais inutile d'étudier l'original, et qu'il suffisait, pour les besoins de l'intelligence, de tirer de nouvelles épreuves de l'admirable image qu'il en avait faite.

Quand une philosophie quelconque a obtenu cet ascendant, la philosophie elle-même est compromise; car la philosophie est la recherche de la vérité sur l'esprit humain, et si toute vérité est connue sur l'esprit humain, il reste à l'enseigner, il ne s'agit plus de la découvrir; par conséquent toute investigation nouvelle est inutile, et l'étude de la nature humaine est suspendue. C'est là l'effet

qu'avait produit en France l'autorité exclusive que la philosophie de Condillac y avait acquise. L'esprit philosophique s'était, pour ainsi dire, endormi sur la foi trompeuse que la science de l'homme était faite. En un mot, on enseignait une doctrine sur l'homme, on n'étudiait plus guère l'homme lui-même, type éternel de toutes les doctrines philosophiques.

Il y avait là-dedans une méprise qui s'est vingt fois reproduite dans l'histoire de la science. Cette méprise consiste à supposer qu'une philosophie peut épuiser l'objet de la philosophie, et que la science de l'homme est une chose qui peut s'achever. Toutefois n'accusons pas de faiblesse les esprits distingués qui, au commencement de ce siècle, étaient tombés dans cette illusion; elle est naturelle quoiqu'elle ne soit jamais durable. La gloire et en même temps l'inconvénient de toutes les grandes doctrines a été de la produire. On n'en a point vu qui n'aient imposé une sorte de foi aveugle à leurs premiers prosélytes; et il continuera d'en être ainsi, tant que les philosophes ne diront point à leurs disciples ce que les naturalistes ne disent aux leurs que depuis peu: voilà ce que je sais; mais ce que je sais n'est qu'une page de la science; efforcez-vous d'en déchiffrer une autre.

Condillac n'avait rien fait pour sauver ses disciples d'un pareil aveuglement. Non-seulement il ne leur avait point donné l'avertissement que nous venons de dire, mais sa prétention avait été que son système sur l'intelligence humaine traduisait et expliquait complètement tous les phénomènes qu'elle peut contenir. De

la sorte on ne pouvait pas être à demi son disciple; c'était renier sa doctrine que de la contester sur un seul point; c'était la renier même que de chercher à la compléter. Il fallait s'arrêter avec lui ou se déclarer son adversaire. Condillac, il faut le dire, n'avait point connu le véritable esprit de la science, qui consiste encore moins à chercher la vérité qu'à comprendre quelle est sa nature, et comment on la trouve. Il n'avait pu léguer cet esprit à ses disciples, comme une sauvegarde contre la parole du maître. On ne pardonnerait point à des disciples de Reid ou de M. Royer-Collard de s'enfermer dans le cercle de leurs idées; ne point chercher incessamment à le franchir, serait en quelque sorte manquer de respect à leur enseignement. Mais ce qui semblerait en eux une inconséquence était, pour ainsi dire, imposé aux disciples de Condillac, par la nature même de sa philosophie.

Ajoutons, en leur faveur, que les événements au milieu desquels ils se trouvaient, n'étaient point favorables à la méditation philosophique. A l'époque où la révolution éclata, la doctrine de Condillac était trop jeune encore pour avoir trahi ses faiblesses; l'orage que cet événement souleva suspendit toute espèce de réflexion, et interrompit, pour ainsi dire, la succession des idées métaphysiques; et quand le calme revint au-dedans, de si grandes choses succédèrent au-dehors qu'il était difficile que les esprits les plus enclins à la réflexion se détachassent complètement du spectacle des luttes majestueuses de l'Empire contre l'Europe. En présence de ces immenses événements, la pensée ne pouvait se replier avec énergie

sur elle-même; sans cesse détournée, elle n'opérait qu'avec la moitié de ses forces. Aussi l'Empire fut-il une époque de sommeil philosophique. Presqu'en tout on se contenta des idées du dix-huitième siècle : la pensée du dix-neuvième fut, pour ainsi dire, ajournée. D'ailleurs la guerre avait suspendu toute communication savante avec les autres parties de l'Europe, et les idées étrangères ne pouvaient venir, comme elles l'ont fait depuis, corriger, étendre et animer les nôtres.

On voit que nous ne faisons point le procès aux respectables philosophes qui, dans les premières années de ce siècle rendirent une sorte de culte à la doctrine de Condillac. L'éloge de Condillac est dans la ferveur de ses disciples; l'excuse de ses disciples dans les temps où ils vinrent, et dans les grandes qualités de leur maître, non moins que dans les vices de sa méthode. Tous les esprits distingués d'alors subirent le joug de ce philosophe, et ceux qui lui sont restés fidèles, et ceux qui, comme M. Maine de Biran et M. Royer-Collard lui-même, entrèrent depuis dans d'autres voies, et firent contre elle une révolution.

Tout ce que nous voulons constater ici, c'est que cette autorité, d'un côté, et cette soumission, de l'autre, avaient produit l'effet fâcheux d'enfermer les philosophes dans le cercle d'une doctrine consacrée, et de suspendre jusqu'à un certain point cette recherche éternellement nécessaire, parce que son objet est inépuisable, des lois de la nature intellectuelle et morale, qui est la philosophie même.

C'est à M. Royer-Collard qu'appartient la gloire d'avoir rompu le charme qui retenait la science captive. Son

mérite est de s'être réveillé le premier ; d'avoir remis en vigueur l'esprit philosophique engourdi sous l'influence de la doctrine régnante ; d'avoir rétabli les intelligences dans leur indépendance scientifique; et de les avoir rappelées à l'étude négligée de la nature humaine. C'est un titre qu'on ne lui connaît guère à présent, celui-là s'étant perdu, pour ainsi dire, dans d'autres, plus modernes à la fois et plus éclatants. Mais il fut l'auteur de cette révolution; elle date de son enseignement. Que les doctrines qu'il professa soient vraies ou fausses, exactes ou erronées, il lui reste l'honneur d'avoir commencé ce mouvement de libre réflexion et d'indépendance philosophique. Et disons-le, les plus belles découvertes ne valent pas un pareil service; car les résultats positifs ne sont que l'effet, c'est l'esprit philosophique qui est la cause; qu'il vive seulement, et les résultats ne manqueront point à la science.

Il est vrai qu'il fallait bien que cette révolution se produisît tôt ou tard, et que si M. Royer-Collard ne l'eût point faite, elle eût été l'ouvrage d'un autre; le progrès est la loi de l'esprit humain, et jamais son mouvement n'est long-temps suspendu. Mais on peut en dire autant de tous les hommes qui ont attaché leur nom à une réforme. En quoi consiste la gloire, sinon de venir à propos, et de deviner la veille la pensée encore inconnue du lendemain.?

Ce que nous venons de dire marque la place que M. Royer-Collard occupe dans l'histoire de notre philosophie française, et l'œuvre que son enseignement opéra. M. Royer-Collard a terminé le règne exclusif d'une phi-

losophie, et commencé un nouveau mouvement qui est celui au milieu duquel nous nous trouvons; de plus le mouvement qu'il a imprimé n'est pas celui d'une nouvelle doctrine dogmatique, c'est un mouvement véritablement scientifique qui, sous les auspices d'une méthode qui ne proscrit rien, et qui professe que les recherches philosophiques n'ont point de terme, aspire à élever peu à peu, avec l'aide des siècles et de l'observation, une véritable science de l'esprit humain.

Tel est le caractère historique de la philosophie de M. Royer-Collard. Il faut dire maintenant par quels chemins son esprit s'éleva à cette pensée de réforme, et ce qu'il fit pour la réaliser.

Les choses les plus nécessaires ont encore leur occasion; il faut qu'elles arrivent, mais il y a toujours une circonstance qui les fait arriver tel jour plutôt que tel autre, et qui les produit sous une certaine forme particulière. Reid fut pour M. Royer-Collard cette circonstance déterminante.

Les ouvrages de cet excellent philosophe, quoique publiés depuis quarante ans, n'étaient point connus en France, à l'époque dont nous nous occupons. Cependant une traduction de son premier ouvrage avait paru en 1768; mais elle n'avait fait aucune sensation, et elle était oubliée. Ce fut sans doute cette traduction qui fit connaître à M. Royer-Collard le nom du docteur Reid, et qui lui fit rechercher son grand ouvrage. Il était impossible qu'une philosophie aussi vraie, aussi sincère, aussi judicieuse, ne frappât point vivement un esprit aussi

sensé que celui de M. Royer-Collard. Il vit du premier coup que les arguments invincibles, sous lesquels Reid avait accablé la philosophie de Locke et de Hume, portaient tous avec la même force sur celle de Condillac. Il fut comme illuminé de cette méthode vraiment scientifique, que le philosophe écossais avait prêchée avec tant de conviction, et appliquée avec tant de succès à la restitution des faits que les systèmes de la philosophie avaient défigurés ou supprimés. Cette méthode était d'ailleurs garantie par les progrès des sciences naturelles qui n'en ont pas d'autre depuis Galilée; l'utilité de son introduction, dans l'étude de la nature humaine, était démontrée par l'histoire de ces mêmes sciences si long-temps retenues au berceau par l'esprit de système, et qui n'avaient connu de plus heureuses destinées qu'après l'avoir adoptée; enfin, plus d'un philosophe en avait déjà proclamé l'excellence; Locke surtout, et après lui Condillac l'avaient avouée, et c'était moins pour l'avoir méconnue en principe, que pour l'avoir négligée dans la pratique, que ces sages esprits s'étaient égarés. Dès-lors la vocation philosophique de M. Royer-Collard fut décidée.

On reconnaît pleinement l'influence de la philosophie de Reid sur les idées de M. Royer-Collard, au sujet qu'il choisit pour son enseignement, et aux limites dans lesquelles il le renferma. La perception des objets extérieurs par les sens, était la question qui avait le plus préoccupé Reid. Elle avait été l'objet exclusif de son premier ouvrage; elle occupe une place considérable dans le second. C'était sur ce terrain qu'il avait rencontré la phi-

losophie moderne, qui y avait été entraînée elle-même, par l'influence de Descartes. En effet Descartes, ayant nié le témoignage des sens, et jugé nécessaire de démontrer l'existence du monde extérieur, tous les philosophes s'étaient, pour ainsi dire, achoppés à cette question, chacun s'efforçant d'expliquer comment nous parvenons à connaître les choses qui sont hors de nous, et à nous convaincre de leur existence. Ce problème était en quelque sorte devenu de mode, et les théories les plus saillantes et les plus célèbres des différents philosophes avaient eu pour objet de le résoudre. C'était à propos de ce problème que Mallebranche avait trouvé que nous voyons tout en Dieu, que Leibnitz avait inventé l'harmonie préétablie, que Berkeley avait nié la matière; il se rattachait d'ailleurs à la question plus haute et plus étendue de l'origine et de la certitude de nos connaissances; de sorte qu'il était devenu, jusqu'à un certain point, la question dominante de la philosophie. Reid avait été conduit par là à le choisir, pour montrer dans quels égarements les fausses méthodes et l'esprit de système entraînent la science, et pour appliquer lui-même les principes de la méthode philosophique qu'il désirait introduire.

M. Royer-Collard suivit l'exemple de Reid, et le problème de la perception des objets extérieurs devint le sujet de son enseignement. On sera étonné d'apprendre que cet esprit vigoureux ne sortit point de cette question, pendant deux ans et demi que durèrent ses leçons à la Faculté.

Mais si on se reporte au temps où ceci se passait, et si l'on considère la tâche que M. Royer-Collard avait à remplir, on trouvera que cette espèce d'obstination était nécessaire, et qu'elle était en même temps le moyen le plus sûr d'opérer la révolution qui en est résultée.

Et d'abord, bien que la question de la perception extérieure ne soit qu'une question dans l'ensemble de la science psychologique, et qu'ainsi elle n'y occupe qu'une petite place, elle est sans contredit une des plus complexes de toutes, et ce n'est pas un médiocre travail d'en démêler tous les éléments. D'ailleurs, à cette question, s'en rattachent beaucoup d'autres qu'on a raison d'en isoler dans un enseignement complet de la science, mais qu'il devient indispensable d'y associer, quand on ne s'occupe que de celle-là; car il ne suffit pas de décrire un fait, il faut encore, pour être fidèle, le montrer à sa place, et pour cela, décrire en même temps les faits qui l'entourent, et avec lesquels il est intimement lié. Ainsi la connaissance de ce qui se passe en nous, et de notre propre existence en face de laquelle nous apercevons le monde, et que nous en distinguons; la découverte de notre simplicité, de notre identité, de notre personnalité qui sont autant de caractères par lesquels notre être s'oppose à la nature extérieure qui ne les a pas; la conception de l'espace, au sein duquel cette nature repose; celle de la durée dans laquelle ses phénomènes s'écoulent comme nos propres pensées; et, enfin celle de Dieu à laquelle elle nous conduit, parce que sans lui, nous ne pouvons ni la comprendre, ni nous comprendre nous-mêmes, sont

autant de faits qui encadrent, pour ainsi dire, celui de perception, et qui le mettent dans son point de vue véritable. Et si l'on songe maintenant que toutes ces réalités, et les différents éléments de la nature extérieure elle-même, sont saisis par des facultés différentes et selon des lois diverses de notre esprit, on comprendra comment cette simple question conduit à la recherche, à l'analyse, à la comparaison de toutes les sources de la connaissance, et de tous les principes de la certitude. Cette simple question n'est donc point si étroite; elle est immense ainsi envisagée; et c'est dans toute cette étendue que M. Royer-Collard l'embrassa.

Et ce n'était pas tout que la question elle-même; venaient à sa suite les nombreux systèmes élevés par les philosophes pour la résoudre, et qu'un professeur de l'histoire de la philosophie moderne ne pouvait pas négliger, alors même que la réforme qu'il se proposait n'eût pas fait de leur réfutation l'objet principal de son enseignement. Or, ces systèmes ne sont pas seulement relatifs à la question de la perception, ils embrassent d'autres objets, et quelques-uns tout le sujet de la science. Pour les comprendre en un point, il fallait les comprendre en eux-mêmes, c'est-à-dire, les embrasser, les exposer, les critiquer dans leur totalité; et par ce chemin encore le professeur arrivait à tout. On ne doit donc pas s'étonner qu'un pareil sujet ait amplement fourni à un enseignement de près de trois années.

Mais le but que le professeur se proposait, et la situation dans laquelle lui et son auditoire se trouvaient pla-

cés, explique encore mieux cette forte concentration sur un seul point. Il fallait démontrer jusqu'à l'évidence les vices de la méthode philosophique admise, pour faire sentir la nécessité d'en introduire une nouvelle; pour parvenir à ce but éloigné, il fallait prouver la fausseté de la philosophie régnante, construite avec l'instrument de cette méthode vicieuse; pour la prouver il fallait enfin mettre cette philosophie en présence des faits, et faire voir combien elle les représentait mal, combien elle altérait et mutilait la réalité qu'elle était chargée d'expliquer. Cette démonstration devait être palpable, évidente, invincible. Il était nécessaire que le philosophe eût trois fois raison devant le tribunal des préjugés établis. Or, par cela même, il devait se renfermer dans une question, afin de concentrer ses forces et l'attention de ses auditeurs. C'était le seul moyen d'arriver à une démonstration profonde, irrémissible. Et c'était en même temps tout ce qu'il fallait, pour avoir gain de cause contre la fausse méthode dans toutes ses autres applications, contre la fausse philosophie dans tous ses autres dogmes. Car la méthode enfantant la philosophie, telle est celle-là, telle doit être nécessairement celle-ci; et si une fois la méthode est convaincue d'impuissance dans une question, elle la portera dans toutes, et la philosophie, qui en dérive, sortira fausse de cette source, en toutes questions. Telle fut sans doute la pensée de M. Royer-Collard. On ne doit donc pas estimer son enseignement, d'après l'étendue du sujet qu'il embrassa, quoique ce sujet en lui-même soit assez vaste, mais d'après la profondeur à

laquelle il le creusa, et le grand effet qui en devait sortir et qui en est résulté. On peut dire que, grace à l'union si remarquable en lui d'une dialectique inflexible, et d'une puissance d'analyse peu commune, il porta au plus haut degré d'évidence la double démonstration qu'il avait entreprise.

Dans la première année de son cours il ne fit guère qu'enseigner Reid; il avait traduit, en les réduisant, les deux premiers volumes à peu près de l'ouvrage que nos lecteurs ont entre les mains; il lisait à ses auditeurs des parties de sa traduction, et il les commentait; il tournait en même temps, contre Condillac, les arguments du philosophe écossais. De cette manière, il introduisait peu à peu ses disciples dans l'intelligence de cette nouvelle philosophie, et peut-être n'est-il pas déraisonnable de penser que le maître y faisait son chemin avec eux.

Dans la seconde année, M. Royer-Collard, plus sûr de sa méthode, procéda de son propre chef à une nouvelle analyse à la fois plus précise et plus complète du fait de la perception et des notions environnantes. Cette année fut l'année dogmatique de son enseignement. Tandis que dans la première où il suivait Reid à la trace, l'histoire et la théorie s'étaient mêlées dans des proportions à peu près égales, dans celle-ci, l'histoire ne joua qu'un rôle secondaire : ce n'était qu'à propos des questions que le professeur citait les philosophes et réfutait en passant leurs théories.

Il en fut autrement la troisième. La perception avait été analysée; ses auditeurs connaissaient les éléments du fait que les philosophes avaient essayé d'expliquer; ils

étaient en état d'apprécier l'exactitude de leurs systèmes. M. Royer-Collard entreprit un vaste tableau des opinions de la philosophie moderne sur la question, à commencer par Descartes et à finir par Condillac. Son enseignement fut donc cette année tout historique; le professeur ne faisait comparaître les faits dans ses leçons que comme un type au moyen duquel il démontrait les erreurs des diverses théories qu'il exposait. Les événements qui vinrent interrompre son cours, ne lui permirent pas toutefois d'épuiser complétement cette grande revue historique.

On voit que l'enseignement de M. Royer-Collard embrassa deux objets bien distincts : l'analyse du fait de perception; l'histoire et la critique des opinions des philosophes modernes sur ce fait. Deux méthodes présidèrent à ces deux recherches, l'une qui peut et qui doit être appliquée à l'étude de tout fait de l'esprit humain, l'autre qui peut et qui doit l'être à la critique de toute doctrine philosophique; en un mot une méthode scientifique et une méthode historique. C'est dans ces deux méthodes conséquentes l'une à l'autre, qu'est tout l'esprit de la philosophie de M. Royer-Collard. C'est par ces deux méthodes que son enseignement a créé une école et produit un mouvement qui lui a survécu et qui aura, nous l'espérons, de longues conséquences.

Lorsque nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur, il est de fait qu'une révélation de ce monde se produit dans notre esprit : ce fait est celui de la perception; la révélation elle-même est ce qu'on appelle la connaissance du monde extérieur.

Il est évident qu'avant de chercher comment cette connaissance nous est donnée, il faut reconnaître d'abord ce qu'elle contient; car elle est évidemment très-complexe et composée d'un grand nombre de notions diverses; et l'on ne saurait chercher comment certaines notions nous sont données, avant de savoir quelles sont ces notions et avant de les avoir distinguées et comptées. Il y a donc deux recherches dans l'étude du fait de la perception; celle des notions qui nous sont données dans ce fait, et celle des facultés et des procédés intérieurs par lesquelles elles nous sont données; et de ces deux recherches l'une doit nécessairement précéder l'autre.

Comment reconnaître ce que contient la connaissance du monde extérieur? Il n'est pour cela qu'un moyen, l'observation. Cette connaissance est un fait en nous; ce fait s'y reproduit toutes les fois que nos sens nous mettent en communication avec le dehors; il demeure en dépôt dans notre mémoire, alors même que cette communication est en partie suspendue, car elle ne peut jamais l'être entièrement. Or, nous avons le pouvoir d'observer ce qui est dans notre esprit; la connaissance que nous avons du monde extérieur est donc un fait observable. Pour savoir ce qu'elle contient, il faut donc y appliquer notre réflexion et l'analyser; c'est-à-dire démêler et séparer toutes les notions particulières qui la composent; et non-seulement les séparer, mais constater le caractère propre de chacune de ces notions et les rapports qu'elle soutient avec toutes les autres. Cette analyse sera parfaite, si elle ne laisse échapper aucun des éléments réels

du fait total, et si elle n'en introduit aucun qui n'y soit pas renfermé.

Cette analyse faite, nous avons, si elle est exacte, toutes les notions qui nous sont données dans le fait de la perception. Il reste à chercher de quelle manière et par quels différents pouvoirs de l'esprit elles nous sont données. Comment y parvenir? Encore par l'analyse et l'observation.

En effet ce qu'il y a d'assuré, c'est que toutes ces notions nous sont données, puisqu'elles sont contenues dans la connaissance que nous avons du monde extérieur. Si elles nous sont données, elles nous sont données par certains procédés et selon certaines lois. Ces procédés doivent se répéter et ces lois s'appliquer toutes les fois qu'elles nous sont données. Ces procédés et ces lois sont donc des faits. Ces faits se passent nécessairement en nous, ou dans nos organes, ou entre nos organes et les corps qui nous sont révélés. Les premiers sont du ressort de l'observation intérieure; les seconds de l'observation physiologique; les troisièmes de l'observation extérieure proprement dite. C'est donc encore à l'observation à les chercher, à l'analyse à les démêler en nous, hors de nous et sur le chemin du dedans au dehors; car on ne devine pas les procédés de la nature, on les observe. Aussi loin que l'analyse et l'observation pourront reconnaître ces procédés, aussi loin seront reconnues les lois psychologiques, physiologiques et physiques de la perception; et aussi loin en même temps nous aurons pénétré dans la recherche de l'origine de ces notions.

Tout ce que l'analyse et l'observation n'auront pu découvrir ou qui ne pourra pas être rigoureusement induit de ce qu'elles auront découvert, demeurera un mystère, un mystère comme en rencontrent aux limites de toutes leurs recherches toutes les sciences d'observation.

On voit que la méthode a ici une double application, parce qu'il y a deux faits dans le fait de la perception, la connaissance et la manière dont elle nous est donnée. Elle est la même dans cette double application : observation fidèle, analyse exacte, voilà ce qui la constitue. Elle n'a rien de spécial au fait de perception ; elle s'appliquerait de la même manière à tout autre fait de l'esprit humain. Elle est donc un instrument propre à toute recherche psychologique.

Voici maintenant la conséquence de cette méthode dans la critique historique.

Qu'est-ce qu'une opinion philosophique sur la perception ? C'est assurément l'idée qu'un philosophe s'est formée de ce fait. Comment cette idée peut-elle être vraie ou fausse ? Elle sera vraie évidemment, si elle représente exactement les éléments réels du fait, et fausse, si elle ne les représente pas exactement. Comment donc juger si une théorie philosophique de la perception est vraie ou fausse, en quoi elle est vraie, en quoi elle est fausse ? C'est en la confrontant avec le fait lui-même exactement analysé. Ainsi la critique des théories sur la perception, présuppose la connaissance et l'analyse préalable du fait de la perception, et il en sera de même de toute critique de toute théorie philosophique, puisque toute théorie phi-

losophique se rapporte à un fait de la nature morale et intellectuelle. Il s'ensuit que l'histoire de la philosophie a pour base et pour antécédent nécessaire la psychologie.

Mais de combien de manières une théorie philosophique de la perception peut-elle être fausse? D'autant de manières qu'elle peut être inexacte; et elle ne peut l'être que de deux. Ou elle a omis quelques-uns des éléments réels du fait, ou elle a introduit dans ce fait un élément qui n'y est pas. Dans le premier cas, le fait est altéré par soustraction, dans le second, par addition; dans l'un et dans l'autre, la science est infidèle, et les conséquences de cette infidélité doivent apparaître dans les opinions professées par cette théorie, sur la chose même qu'elle a prétendu expliquer; car le nombre des éléments ayant été augmenté ou diminué, il est impossible que le fait se retrouve dans la théorie, tel qu'il est dans la nature.

Telle est la méthode que M. Royer-Collard appliqua à la critique historique des systèmes sur la perception, et l'on voit qu'elle est générale comme sa méthode scientifique, et qu'elle s'étend à toute critique, comme celle-là à toute recherche philosophique.

Là, encore une fois, c'est-à-dire, dans cette double méthode, est la philosophie de M. Royer-Collard tout entière. Les résultats qu'elle lui a donnés ne touchent qu'à un fait, et sur ce fait, ils peuvent être inexacts; mais sa méthode est générale. Elle subsiste indépendamment de l'inexactitude possible des résultats qu'elle a produits entre ses mains; elle est là pour rectifier dans d'autres

cette inexactitude même, si elle existe. Qui peut répondre d'être complet dans une analyse, exact dans une observation? Personne. Aussi n'est-ce point là ce qui importe. Ce qui importe, c'est qu'on observe et qu'on analyse; si on le fait, le temps se chargera du reste, tandis que sans l'observation et l'analyse, les siècles et le génie ne sauraient rien produire.

Ce fut en appliquant, autant qu'il était en lui, cette méthode sévère au fait de perception que M. Royer-Collard détermina, d'une part, les notions contenues dans la notion complexe que nous avons des choses extérieures, et de l'autre, les différents principes de notre nature qui concourent à nous les donner, ainsi que les lois selon lesquelles ils agissent. Nous n'indiquerons pas même ici la nature de ces résultats; on les trouvera dans les fragments que nous publions. D'ailleurs, M. Royer-Collard, lui-même, les a exposés d'une manière admirable dans l'unique morceau philosophique sorti de sa plume qui ait vu le jour, morceau éminent de concision et de rigueur scientifique et que nous réimprimerons à la fin de ces mêmes fragments, comme un résumé des pensées éparses qu'on y trouvera.

Quant à l'histoire des systèmes, M. Royer-Collard arriva à ce résultat, que toutes les théories modernes sur le fait de perception, suppriment un ou plusieurs des éléments réels qui le constituent, et que toutes introduisent dans son sein, un élément qui n'existe pas, savoir l'*idée*, intermédiaire hypothétique entre l'esprit et les choses extérieures. Remarquant, d'un autre côté, que toutes les théo-

ries modernes sur la perception, soit qu'elles le sachent, ou qu'elles l'ignorent, conduisent invinciblement à la négation du monde extérieur ou à l'*idéalisme*, il rattacha l'effet à la cause, et démontra que cette conséquence sceptique découlait également, et de l'absence des éléments supprimés, et de la présence de l'élément hypothétique; en sorte qu'un seul de ces vices suffisait pour rendre impossible la conviction très-réelle que nous avons de l'existence du monde extérieur.

Tel fut l'enseignement de M. Royer-Collard. Nous espérons en avoir fait comprendre l'esprit, l'unité et la portée. On peut dire que jamais méthode plus vraie et plus simple n'avait été appliquée avec plus de vigueur et de sévérité. Il nous reste à dire ce qui subsiste de cet enseignement, et de quelle source sont tirés les fragments que nous publions.

Il ne reste rien de la première année du cours de M. Royer-Collard, son enseignement s'étant borné, comme nous l'avons dit, à de simples commentaires sur les pages de Reid qu'il lisait à ses auditeurs.

Nous avons entre les mains les vingt-cinq leçons du cours de la seconde année, et les huit premières de celui de la troisième.

Si ces leçons étaient complétement rédigées, elles formeraient un ouvrage qui mériterait tous les honneurs d'une publication spéciale et qui serait un monument philosophique plein de grandeur et d'importance. Malheureusement il n'en est point ainsi.

Dans la semaine qui s'écoulait entre l'une de ses le-

çons et la suivante, M. Royer-Collard recueillait les idées dont il devait entretenir ses auditeurs et, pour les fixer davantage, les jetait rapidement sur le papier. Parfois il cédait à l'entraînement de sa pensée et se bornait à de simples indications. Mais le plus souvent après avoir ainsi commencé, il se laissait peu-à-peu aller à des développements étendus, et rédigeait complétement certaines parties de ses idées. D'autrefois, enfin, il écrivait la leçon tout entière. Jamais M. Royer-Collard n'est revenu depuis sur ces ébauches de sa philosophie, et c'est dans cet état que se trouvent encore les trente-trois leçons que nous avons sous les yeux.

Telles qu'elles sont, cependant, elles contiennent tous les éléments de la philosophie de M. Royer-Collard, et beaucoup de morceaux, où brillent avec éclat, malgré l'austérité du sujet et la rapidité d'une rédaction improvisée, toutes les éminentes qualités de son esprit et de son style. Il nous a donc paru qu'elles ne méritaient point d'être laissées dans l'oubli, et que si elles ne pouvaient pas être publiées complétement, il y aurait cependant une grande utilité pour la philosophie à en extraire ce qu'elles renferment de véritablement rédigé, et à le donner au public. La publication de Reid nous paraissant une occasion favorable, nous avons sollicité de M. Royer-Collard l'autorisation de publier à la suite de Reid des fragments de ses leçons. Restituer une philosophie pour ainsi dire inédite; rappeler un enseignement qui a produit de si importants résultats; constater les premiers pas de la nouvelle école française;

la rattacher à sa véritable racine qui est Reid; donner à Reid lui-même un excellent commentaire; être utile enfin à ceux qui s'occupent sérieusement de philosophie, en mettant sous leurs yeux, dans l'enseignement de M. Royer-Collard, un beau modèle de cette méthode sévère qu'il a le premier, parmi nous, appliquée à la science de l'esprit humain, et qui seule peut l'asseoir sur des bases solides, telles sont les raisons que nous avons fait valoir, et auxquelles M. Royer-Collard a bien voulu céder. Qu'il nous soit permis de lui en témoigner ici publiquement notre reconnaissance, et de nous glorifier de cette nouvelle preuve d'une bienveillance qui accueillit nos premiers pas dans la carrière philosophique, et qui depuis n'a cessé d'honorer et d'encourager nos travaux.

Nous n'avons plus, pour terminer cette longue préface, qu'à rendre compte à nos lecteurs de l'esprit dans lequel nous avons fait ces extraits, et de l'ordre dans lequel nous les avons disposés.

Notre but a été de reproduire aussi complétement que possible l'analyse que M. Royer-Collard a donnée du fait de la perception, et la critique à laquelle il a soumis les doctrines des philosophes modernes sur ce sujet.

Nous avons donc divisé les fragments que ses leçons nous ont fournis, en deux parties; dans l'une nous avons placé le peu de morceaux historiques que nous avons pu extraire des huit leçons de la troisième année; dans l'autre, tous ceux que les vingt-cinq de la seconde nous ont donnés. Et comme dans l'ouvrage de Reid l'histoire des opinions précède l'analyse psychologique du fait de

perception, nous avons distribué dans le même ordre les fragments de M. Royer-Collard, afin que s'il plaît au lecteur de les considérer comme un commentaire de Reid, on trouvât dans le même volume les pensées des deux philosophes sur le même sujet. Nous avons donc commencé par les fragments historiques.

M. Royer-Collard, ainsi que nous l'avons dit, a fait aux théories des philosophes sur la perception, une double objection. Il leur a reproché d'abord, d'avoir ajouté un élément qui n'existe pas, aux éléments réels de ce fait; il leur a reproché, en second lieu, d'avoir plus ou moins réduit le nombre des éléments réels, entraînés en cela par l'amour de l'unité et par l'exemple de Descartes, qui, de toutes les facultés qui interviennent dans la perception, n'a laissé subsister que la conscience. M. Royer-Collard a prouvé que l'une et l'autre de ces erreurs conduit nécessairement au scepticisme sur l'existence du monde extérieur.

On trouvera les théories des philosophes envisagées du premier de ces deux points de vue, dans le premier des morceaux que nous publions, intitulé: *Résumé de la théorie des idées*. Reid avait presque épuisé le sujet : on ne sera donc point étonné d'y trouver reproduits, souvent même littéralement, la plupart de ses arguments; mais ils y sont réunis dans un ordre excellent, et exprimés avec la précision accoutumée du philosophe français. Sa réfutation contient d'ailleurs quelques traits nouveaux. C'est par ce double motif que nous avons conservé ce fragment.

M. Royer-Collard s'était beaucoup plus attaché au second point de vue critique que nous avons signalé, parce que ce point de vue lui était plus propre, Reid n'ayant fait que l'indiquer. Partant de Descartes, qui, en suppprimant l'autorité des sens, s'était mis dans la nécessité de tirer de la conscience la démonstration du monde extérieur, il avait montré tous les philosophes essayant l'un après l'autre de franchir l'abîme, les uns croyant en venir à bout et sauvant la matière par des sophismes, les autres reconnaissant l'impossibilité d'y reussir et décidant qu'elle n'existait pas. Suivant les premiers pas à pas, il avait compté leurs faux raisonnements, leurs pétitions de principes, leurs inconséquences, et les avait ramenés à l'idéalisme. Opposant aux autres l'égale autorité de toutes nos convictions, il avait prouvé qu'*on ne fait pas au scepticisme sa part*, et que si l'on rejette l'autorité des sens, il faut rejeter celle de la conscience et celle de la raison, et douter non-seulement du monde, mais de soi-même et de tout : il les avait ainsi poussés au scepticisme universel. C'était dans de pareils combats corps à corps qu'éclatait surtout la puissante dialectique du professeur, et cette partie de son enseignement avait été, sans contredit, la plus brillante. Malheureusement une pareille polémique ne se rédige pas ; M. Royer-Collard s'y livrait, en lisant à ses auditeurs les philosophes qu'il réfutait, et ses leçons manuscrites sur ce sujet, ne présentent guère que des notes. Cependant, nous y avons puisé deux morceaux de quelque étendue, qui nous ont paru dignes d'être publiés. Le premier est

une critique de Descartes, qui quoique très-rapide donne une idée fort juste de la méthode dialectique de M. Royer-Collard; l'autre est un tableau des solutions diverses que Mallebranche, Locke, Berkeley et Leibnitz donnèrent à la difficulté insoluble créée par Descartes. Nous avons fait précéder le premier de ces fragments d'une exposition rapide du système de Descartes, que nous avons tirée des notes de M. Royer-Collard, et qui était indispensable pour l'intelligence de la critique qu'il en a faite.

Nous aurions volontiers placé à la suite de ces morceaux l'exposition et la réfutation de Condillac, qu'on trouvera dans la seconde partie des fragments; mais comme ce morceau n'a pas été écrit sous la même inspiration, puisqu'il appartient au cours de deuxième année, et qu'il avait pour but spécial de montrer où conduit la confusion de la sensation et de la perception, nous avons préféré le laisser à sa place.

Si la partie historique de nos extraits est un peu courte, le lecteur en sera dédommagé par la partie dogmatique, pour laquelle nous avions à notre disposition les vingt-cinq leçons, d'ailleurs plus développées, du cours de seconde année.

Nous avons distribué ces morceaux dans l'ordre des faits que l'analyse rencontre, en décomposant le fait complexe de la perception; quelques mots suffiront pour expliquer cet ordre à ceux qui ont déjà lu Reid. Deux faits d'espèces différentes se produisent en nous quand nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur : la sensation et la perception. Le premier effort de l'analyse doit être

de distinguer ces deux faits dont l'un est la condition de la connaissance du monde extérieur, et dont l'autre contient à lui seul tous les éléments de cette connaissance et tous les principes qui la donnent. Après cette distinction, l'analyse doit se concentrer sur le fait de perception et s'appliquer à y démêler successivement les notions qu'il renferme et les principes qui les révèlent. Parmi ces notions apparaissent d'abord celles des qualités de la matière. Ces qualités se divisent en deux classes : qualités premières, qualités secondes; nouvelle distinction très-importante. S'arrêtant aux qualités premières, elle doit en déterminer le nombre, et, si quelques-unes ne sont que des modifications ou des déductions des autres, en réduire la liste, puis les rapporter à la faculté qui les manifeste. Viennent ensuite les qualités secondes que nous ne connaissons que comme des causes indéterminées de sensations. Comment les concevons-nous sans les connaître? Comment les localisons-nous dans les corps? Ici apparaissent deux principes, celui de causalité et d'induction qu'il faut caractériser et décrire. Quelle est l'autorité de ces deux principes et celle de la perception? Est-elle de nature à donner aux qualités de la matière une existence indépendante de nous? dernière question qui épuise l'analyse de ces qualités. Mais par-delà les qualités de la matière nous concevons la matière elle-même ou la substance des qualités; et par-delà la substance, l'espace qui la contient. Qu'est-ce que la substance? Y en a-t-il plusieurs? Par où se distingue la substance matérielle de la spirituelle? Comment atteignons-nous l'une et l'autre?

Et de même, quels sont les caractères de l'espace et comment le concevons-nous? Mais l'espace mène à la durée; la durée à l'identité personnelle, à la mémoire, etc.; de là de nouvelles questions qui étendent le cercle des recherches relatives à la perception.

Tels sont les principaux faits que l'analyse rencontre successivement dans l'étude de la perception. C'est dans cet ordre vrai que nous avons rangé les fragments qui se rapportent aux différentes questions, soit qu'ils aient pour objet les questions elles-mêmes ou la critique des opinions particulières des philosophes sur ces questions; car on trouvera sans cesse dans cette partie des fragments; les philosophes mis en cause et leurs théories citées au tribunal des faits à mesure que l'analyse découvre ceux-ci.

Encore un mot. Il est des questions sur lesquelles nous n'avons point trouvé de fragments à citer; nous n'avons pas dû les omettre, ni négliger de constater, sur ces questions, l'opinion de M. Royer-Collard; préparés par de longues études sur ces matières, les notes que nous avions sous les yeux suffisaient pour nous l'indiquer. Nous l'avons donc présentée en peu de mots toutes les fois qu'il l'a fallu, et nous espérons ne l'avoir jamais trop défigurée. Les titres distinguent les morceaux qui ne sont que de simples extraits de la façon de l'éditeur, des véritables Fragments dont la rédaction comme les idées appartiennent à M. Royer-Collard [1].

[1] Les morceaux de M. Royer-Collard portent le titre de *Fragments* ou de *Leçons*, les nôtres celui d'*Extraits*. Dans la rédaction de ceux-ci, nous avons employé autant que possible les expressions éparses de l'auteur.

Enfin nous avons réimprimé à la fin des Fragments, sous le titre de Conclusion, le Discours d'ouverture du Cours de troisième année dont nous avons déjà parlé, et qui contient en quelques pages un admirable résumé de toutes les idées de l'auteur. On peut dire qu'il n'en est pas une qui ne s'y trouve touchée de quelque manière; et c'est là le mérite éminent de ce beau morceau. Il est si concis, que les Fragments ne seront point inutiles pour le faire comprendre, et si précis, qu'il contribuera certainement à déterminer avec plus d'exactitude les différentes idées développées dans les Fragments. Si par hasard on découvrait quelques différences entre les opinions qui y sont émises et celles qu'on trouvera dans les Fragments, ce serait à celles-là qu'il faudrait s'en référer, le Discours ayant été écrit postérieurement et avec une réflexion plus attentive.

FRAGMENTS HISTORIQUES.

I.

Résumé de la Théorie des idées.

(2e LEÇON DE LA 3e ANNÉE.)

Nous avons posé en fait, dans la première leçon, que la philosophie moderne est sceptique sur l'existence du monde extérieur, soit qu'elle le sache ou l'ignore, soit qu'elle y consente ou s'en défende. Pour découvrir les causes de ce singulier résultat de tant de travaux, de tant d'études de la nature humaine, la plupart si ingénieuses et si profondes, nous avons tenté de résoudre la croyance d'un monde extérieur dans les éléments nécessaires qui la constituent. Nous avons indiqué ces éléments; nous avons fait voir qu'ils consistent dans un certain nombre de notions simples, qui dérivent de l'exercice des sens, de la conscience et de la mémoire, et dans plusieurs lois de la pensée ou croyances primitives, qui assemblent et combinent ces notions particulières et contingentes en vérités nécessaires et universelles. Si notre analyse est exacte, il est évident que tout système où il aura été inséré un élément de plus, rendra autre chose que le monde extérieur, et que tout système où il manquera un seul de ces éléments, ne pourra pas reproduire la croyance du monde. Les philosophes, avons-nous dit, sont tombés dans l'une et l'autre erreur; dans la première, lorsqu'ils ont créé,

sous le nom d'*idées*, des êtres représentatifs des corps; dans la seconde, lorsqu'ils ont réduit toutes nos facultés cognitives ou perceptives à la conscience. Nous avons ajouté que ces deux erreurs sont à peu près communes à toutes les écoles.

Je prie que l'on veuille observer que je n'agite pas cette question : Y a-t-il un monde extérieur? Ce serait demander en d'autres termes si le témoignage de nos facultés est pour nous une garantie suffisante de la vérité; question qui mettrait fin à toute philosophie. Je n'ai pas pour objet non plus de prouver que nos facultés nous attestent l'existence d'un monde extérieur; l'opinion du genre humain, à cet égard, ne peut pas être révoquée en doute. Je me propose seulement d'expliquer comment il est arrivé que cette croyance universelle a été combattue par la plupart des philosophes, et comment la philosophie se trouve ainsi en contradiction avec le sens commun des hommes.

La première cause, la plus ancienne et la plus générale, se trouve dans l'hypothèse des idées représentatives. Je vais exposer cette hypothèse très-succinctement, parce qu'elle a été l'objet presque unique de la première année du cours, et qu'elle a souvent été rappelée dans la seconde année. Je dois 1° indiquer l'origine de l'hypothèse des idées; 2° faire voir en quoi elle consiste; 3° montrer qu'elle est reçue par tous les philosophes modernes, excepté Arnauld, qui l'a combattue le premier, et Reid, qui l'a entièrement détruite; 4° prouver qu'elle conduit au scepticisme.

L'origine de l'hypothèse des idées est dans l'orgueil de l'esprit humain, qui veut tout expliquer, et dans l'habitude que nous avons contractée de transporter les lois du monde physique dans le monde intellectuel, habitude dont le langage tout métaphorique de la philosophie nous fait presque une nécessité.

C'est le toucher qui nous donne les corps; nous avons vu comment. Il y a dans l'opération du toucher sensation et perception tout ensemble : changement d'état ou modification intérieure, c'est la sensation; connaissance d'un objet extérieur, c'est la perception. Non-seulement ces deux choses sont distinctes, mais nous les concevons parfaitement séparables. Nous aurions pu connaître sans sentir, nous aurions pu sentir sans connaître. La sensation précède la perception, mais elle ne la cause, ni ne la contient : nous ne passons de l'une à l'autre par le secours d'aucune analogie, ou plutôt nous ne passons pas; c'est la nature qui passe en nous. La perception ne naît pas de la sensation, mais après la sensation. La liaison de la sensation et de la perception n'est pas moins arbitraire que celle des sons et des pensées; toute la différence, c'est que l'une a été établie par les hommes, et l'autre par la nature. On doit cette justice à Mallebranche, que, le premier entre les philosophes modernes, et avec Leibnitz, le seul peut-être avant Reid, il a séparé avec beaucoup d'exactitude la perception de la sensation qui la précède et la signifie. « Lorsque nous apercevons quelque chose de « sensible, dit-il, il se trouve dans notre perception *sen-* « *timent* et *idée pure*. Le sentiment est une modification

« de notre ame, et Dieu joint le sentiment à l'idée quand « les objets sont présents, afin que nous le croyions « ainsi [1]. » — « A l'occasion de ce qui se passe en elle, « dit Leibnitz, l'ame connaît ce qui se passe hors d'elle. » C'est l'expression la plus générale et la plus heureuse du fait de la perception, considérée dans son rapport avec la sensation.

La sensation et la perception sont précédées de certaines impressions sur les organes, sur les nerfs et sur le cerveau. L'objet de la perception doit frapper l'organe, soit immédiatement, soit médiatement; l'organe doit transmettre aux nerfs l'impression qu'il a reçue, et ceux-ci la communiquer au cerveau. Ici le rôle de la matière finit; celui de l'intelligence commence. Aussitôt que ces conditions sont remplies, certaines sensations ont lieu, et certaines perceptions les suivent. L'expérience nous apprend que cela est ainsi, nous ne savons rien de plus. Il n'y a entre toutes ces choses qu'un rapport de succession, et le procédé de la nature y paraît également obscur et arbitraire. De même que nous aurions pu sentir sans percevoir, de même l'auteur de la nature aurait pu nous douer de la faculté de percevoir les objets extérieurs sans organes, ou par des organes tout différents; lui-même n'en a pas besoin pour embrasser tout ce qui est, dans une perception incomparablement plus parfaite que toutes les nôtres. Ce n'est pas la nature des choses qui circonscrit nos facultés dans la sphère d'activité des organes, c'est la seule volonté du Créateur. Nous percevons les objets,

[1] Liv. III, part. 2e, chap. 3.

parce que nous avons reçu la faculté de percevoir, non parce qu'ils agissent sur nos organes. Nous ne percevons rien qui n'agisse sur nos organes, parce que notre faculté de percevoir est limitée par certaines lois adaptées au rang que nous occupons dans l'univers. La perception est donc un mystère qui suffirait pour nous convaincre que l'homme se connaît bien peu lui-même, et que la nature de sa constitution intellectuelle lui est impénétrable. Le mystère consiste en ce que la raison ne découvre aucune connexion nécessaire entre les impressions faites sur nos organes et la connaissance des objets extérieurs qui suit ces impressions, c'est-à-dire entre la matière et le mouvement d'une part, et la pensée de l'autre. Les philosophes ont voulu percer ce mystère, et ils ont cherché pour cela des analogies dans les lois du monde physique.

De tout temps les philosophes ont regardé la communication du mouvement par le choc, comme le seul phénomène qui n'ait pas besoin d'être expliqué, et quelques-uns ont été jusqu'à prétendre que cette communication aurait pu être prévue par le raisonnement. C'est donc à l'impulsion que les philosophes ont constamment ramené l'universalité des phénomènes. De là toutes les théories de la perception. Elles reposent sur ce préjugé, qu'on a rendu raison d'un fait quand on l'a fait rentrer sous la loi de l'impulsion. Pour y faire rentrer la perception, il fallait opérer d'abord le contact entre l'esprit et l'objet, et prouver ensuite que, dans la perception, l'objet mis en contact avec l'esprit agit ou fait impression sur lui. Maintenant le contact de l'esprit et de l'objet suppose l'une de

ces deux choses, ou que l'esprit va trouver l'objet, ou que l'objet vient trouver l'esprit; l'alternative est inévitable, et Mallebranche l'énonce formellement. Mais comme la perception ne cesse pas dans l'état de veille, l'esprit serait toujours errant hors du corps, s'il était obligé d'en sortir pour aller à l'objet; l'esprit demeure donc. D'un autre côté, nous sommes parfaitement assurés que l'objet, quand il s'approcherait, ne pénétrerait pas à travers les organes jusqu'au cerveau. Comment donc le contact s'opérera-t-il? A défaut d'un contact immédiat, qui eût produit la connaissance immédiate, on se contentera d'un contact médiat, qui ne produira qu'une connaissance médiate. La communication entre l'esprit et l'objet se fera par une image, une représentation, une espèce, une forme, une idée; tous ces termes sont synonymes. Il émane donc à chaque instant, de tous les objets, des images qui arrivent jusqu'à l'esprit, et qui le mettent en contact, sinon avec l'objet lui-même, du moins avec quelque chose qui lui ressemble. C'est la théorie des espèces sensibles, inventée dans la philosophie ancienne, perfectionnée par les Scolastiques, et conservée en grande partie par les philosophes modernes; c'est, en un mot, l'origine de l'hypothèse des idées. Les modernes, et particulièrement Mallebranche, ont supprimé l'émission qui leur a paru trop absurde, et comme c'était l'émission qui garantissait la ressemblance, ils ont cru réparer cette perte irréparable, en supposant, ou que les impressions produites sur le cerveau sont elles-mêmes des images de l'objet qui les produit, ou qu'elles excitent dans

l'esprit de telles images. Dans la première supposition, les idées sont dans le cerveau; dans la seconde, elles sont dans l'esprit. Voilà l'hypothèse des idées. Par une suite du préjugé qui a fait regarder l'impulsion comme le seul phénomène duquel tous les autres reçoivent leur explication, on y pose en principe, que l'esprit ne peut connaître l'objet, si l'objet n'est en contact avec lui ou ne lui est immédiatement présent, et les idées représentatives sont l'invention destinée à opérer ce contact nécessaire.

Mais de même que le contact ne suffit pas pour opérer l'impulsion, de même, suivant l'analogie qui est notre loi, le contact ne sera pas suivi de la perception, à moins que l'objet n'agisse sur l'esprit, comme le corps choquant sur le corps choqué, ou que l'esprit ne soit doué par lui-même d'une force perceptive, c'est-à-dire de la faculté de percevoir. Les idées ne résolvent donc pas la difficulté, elles ne font que la déplacer. Comment, en effet, l'idée agira-t-elle sur l'esprit plutôt que l'objet, dont elle est l'image? Le mouvement, transmis dans le choc, était dans le corps choquant; mais la perception ou connaissance n'est pas plus dans l'idée que dans l'objet. D'un autre côté, si l'esprit est doué de la faculté native de percevoir, qu'importe la proximité de la chose perçue? Nous n'avons aucune raison de croire qu'il soit plus facile de percevoir de près que de loin; cette prétendue facilité est empruntée aux lois de la vision. Quand on croit avoir expliqué la perception, en amenant l'objet en présence de l'esprit par le ministère des idées, tout ce

qu'on a fait, c'est qu'en assimilant l'esprit à l'œil on l'a soumis aux lois de l'optique. Quelque grossières que soient toutes ces analogies, elles n'ont pas laissé de séduire les esprits les plus éclairés pendant un grand nombre de siècles. N'en soyons pas trop surpris; la science de l'esprit humain est la plus difficile de toutes par beaucoup de raisons, et il n'y en a aucune dont l'histoire offre autant d'erreurs absurdes et incompréhensibles.

Nous ne prêtons point gratuitement aux philosophes l'hypothèse des idées représentatives; il est prouvé qu'elle a été commune aux Pythagoriciens, aux Platoniciens, aux Péripatéticiens. D'un autre côté, les idées représentatives sont nettement reconnues par Descartes, Mallebranche, Leibnitz, Locke, Newton, Clarke, Hume, Helvétius, Bonnet, Condillac. Ce que les anciens appelaient images, espèces, fantômes, les modernes l'appellent idées; ils n'ont changé que le mot, la chose est restée. La plupart, et Descartes est de ce nombre, placent les idées dans le cerveau; Locke les place tantôt dans le cerveau, qu'il appelle la chambre d'audience de l'ame, tantôt dans l'esprit; Mallebranche, dans l'esprit seul. Cette différence de sentiment, sur le domicile des idées, a très-peu d'importance : ceux qui laissent les idées dans le cerveau, ne les y laissent que parce qu'ils font du cerveau lui-même le domicile ou le lieu de l'esprit. Voici quelques passages de Descartes, de Mallebranche, de Leibnitz, de Locke et de Condillac.

Descartes termine ce qu'il dit de l'existence des corps, dans sa 3e Méditation, par cette phrase: *Quæ omnia satis*

demonstrant me non hactenus ex certo judicio, sed tantum ex cœco aliquo impulsu credidisse res quasdam a me diversas existere, quæ ideas sive imagines suas per organa sensuum vel quolibet alio pacto mihi immittant. Gassendi ayant fait à Descartes cette objection (*Objectiones quintæ*) : — *Videris vertere in dubium non tantum utrum ideæ aliquæ procedant ex rebus externis, sed etiam utrum omnino sint res externæ aliquæ ;* Descartes répond avec beaucoup de vivacité au premier de ces reproches, *Utrum ideæ aliquæ procedant ex rebus externis?* — *Notandum est*, dit-il, *me non affirmasse ideas rerum materialium ex mente deduci, ut non satis bona fide hìc fingis ; expressè enim postea ostendi ipsas a corporibus sæpe advenire, ac per hoc corporum existentiam probari.*

Mallebranche s'exprime en ces termes dans le premier chapitre de la deuxième partie du livre III, et dans le sixième *Éclaircissement* : « Toutes les choses que l'ame « aperçoit sont en elle ou hors d'elle. Les choses qui sont « hors de l'ame, nous ne pouvons les apercevoir que par « le moyen des idées.... Nos ames ne sortent point du « corps pour mesurer la grandeur des cieux, et, par « conséquent, elles ne peuvent voir les corps de dehors « que par des idées qui les représentent : c'est de quoi « tout le monde doit tomber d'accord.... Le corps maté- « riel que nous animons, prenons-y garde, n'est pas celui « que nous voyons, lorsque nous le regardons. — On s'i- « magine qu'une idée n'est rien, ou bien, si on la re- « garde comme un être, c'est un être bien mince et bien « méprisable, parce qu'on s'imagine qu'elle est anéantie

« dès qu'elle n'est plus présente à l'esprit. Mais quand « même il serait vrai que les idées ne seraient que des « êtres bien petits et bien méprisables, ce sont pourtant « des êtres, et des êtres spirituels. »

Dans la philosophie de Leibnitz, l'hypothèse de l'émission des images est exclue par celle de l'harmonie préétablie; mais la perception consiste uniquement dans la vertu représentative de l'ame ou de la monade. « Chaque « monade, dit-il, est un miroir vivant sur lequel l'uni- « vers rayonne, et qui le représente selon son point de « vue. » — « Il faut, dit-il encore, distinguer la percep- « tion de l'apperception ; l'une est l'état intérieur de « l'ame, représentant les choses externes; l'autre est la « conscience ou la connaissance réflexive de cet état in- « térieur. »

Mais c'est surtout dans l'*Essai sur l'entendement* qu'il faut étudier le système des idées; c'est là qu'il a reçu toute l'extension dont il était susceptible. Locke commence par déclarer, dans son avant-propos, qu'il se sert du mot *idée* pour exprimer tout ce qu'on entend par *fantôme*, *notion*, *espèce*, *ou quoi que ce puisse être qui occupe l'esprit lorsqu'il pense*. « Il est évident, dit-il, que « l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais « seulement par l'intervention des idées qu'il en a, et par « conséquent notre connaissance n'est réelle qu'autant « qu'il y a de la conformité entre nos idées et la réalité « des choses [1]. — C'est donc par la réception actuelle des « idées qui nous *viennent de dehors* que nous venons à

[1] Liv. IV, chap. IV.

« connaître l'existence des autres choses [1]. — Les idées des « qualités premières des corps (c'est-à-dire de l'étendue « et de l'impénétrabilité) ressemblent à ces qualités, et les « exemplaires de ces idées existent réellement dans les « corps [2]. — La sensation est l'entrée d'une idée. — Les idées « sont des productions naturelles et régulières de choses « existantes hors de nous qui opèrent réellement sur « nous, et elles ont toute la conformité à quoi elles sont « destinées ou que notre état exige. Ainsi l'idée de blan- « cheur ou d'amertume, telle qu'elle est dans l'esprit, « étant exactement conforme à la puissance qui est dans « un corps d'y produire une telle idée, a toute la confor- « mité qu'elle doit avoir avec les choses qui existent hors « de nous [3]. — A l'égard des esprits, quoique nous en « ayons des idées, nous ne pouvons pas plus connaître « par ces idées qu'il y ait des esprits finis, réellement exis- « tants, que nous ne pouvons connaître qu'il y ait des « fées et des centaures, par les idées que nous en avons; « et par conséquent, sur l'existence des esprits, nous de- « vons nous contenter de l'évidence de la foi [4]. »

On voit que, dans la philosophie de Locke, l'hypothèse des idées n'est limitée par aucune restriction; *j'appelle idée*, dit-il, *tout ce que l'esprit aperçoit, tout ce qui est en lui, lorsqu'il pense.* Ainsi, selon Locke, la conscience et la réflexion elles-mêmes ne s'exercent que sur des idées nous ne connaissons pas proprement ce qui se passe en

1 Liv. IV, chap. VIII.
2 Liv. II, chap. VIII.
3 Liv. IV, chap. IV.
4 Liv. IV, chap. II.

nous, mais les idées de ce qui se passe en nous. Ce n'est pas la passion qui nous agite dont nous avons la conscience, c'est l'idée seule de cette passion qui se présente aux regards de l'esprit. Il en est de même des corps et des intelligences, avec cette singulière différence que les idées des corps sont les productions naturelles et régulières des corps eux-mêmes, que leurs qualités en sont les exemplaires et qu'elles ressemblent à ces qualités, au lieu que les idées des esprits ne leur ressemblent en aucune manière, de sorte qu'elles ne nous en donnent pas la connaissance, et que les esprits seraient des êtres très-problématiques, si nous n'étions assurés par la révélation qu'ils existent réellement.

Locke est modifié à quelques égards, et à d'autres égards il est exagéré par Condillac. On ne peut pas l'accuser comme Locke, du moins je le crois, d'avoir implicitement adopté l'émission des images; on ne voit pas non plus qu'il les matérialise jamais dans le cerveau; mais elles ont presque toujours dans ses ouvrages le caractère représentatif, et la similitude la plus parfaite avec la chose représentée, avec laquelle elles se confondent. On lit, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, p. 30 et 31 de la dernière édition, « que les sensations du tact re-« présentent nécessairement des corps, et que la sensa-« tion de l'étendue nous paraît étendue. » On lit, pages 67 et 68 des *Leçons préliminaires* : « Ce sont les « sensations qui nous représentent les corps. Les sensa-« tions, considérées comme représentant les corps, se « nomment *idées*, mot qui, dans son origine, n'a signifié

« que ce que nous entendons par image. » On lit enfin, *Art de penser*, p. 145 : « Rien dans l'univers n'est visible « pour nous ; » ce qui signifie que les seuls objets de nos facultés perceptives sont des idées. Je pourrais citer beaucoup d'autres passages.

Il y a une règle très-sûre pour juger si un philosophe réalise les idées, quelles que soient ses protestations contraires; c'est d'examiner si dans sa langue habituelle, et surtout dans ses doctrines théoriques, les idées sont la pensée elle-même ou l'objet de la pensée. Si elles sont l'objet de la pensée, elles en sont distinctes, et par conséquent distinctes de l'esprit ; elles ont une existence propre; en un mot elles sont réalisées. Condillac, soumis à cette épreuve, différerait bien peu de Locke.

On peut tirer de ce qui précède les conséquences suivantes : 1° Les idées interposées par les philosophes entre l'esprit et l'objet, sont également distinctes de l'un et de l'autre, d'où il suit qu'elles sont des êtres spéciaux, *sui generis*. On n'échappera à cette conséquence, avouée au reste par la plupart des philosophes, et notamment par Mallebranche et Locke, qu'en confondant les idées, ou bien avec l'esprit et ses opérations, ou bien avec la matière et ses qualités. Mais en ce cas l'intermédiaire qu'on s'est proposé d'établir n'existe plus; l'esprit et l'objet sont face à face, et la perception est immédiate. 2° La ressemblance de l'idée à l'objet, ou le caractère représentatif de l'idée, est supposée par tous les philosophes comme la condition nécessaire de la connaissance. 3° Il est remarquable que les philosophes retombent sans cesse dans l'hypo-

thèse péripatéticienne de l'émission ou émanation des idées, et ceux-là mêmes qui l'ont réfutée solidement. C'est qu'il est extrêmement difficile de séparer la *présence des images dans l'esprit*, de *l'introduction des images par le canal des sens*. La philosophie ancienne en faisait une seule et même hypothèse; mais la philosophie moderne ayant maintenu la présence des images dans l'esprit, en même temps qu'elle combattait l'émission et l'introduction des espèces par les sens, il est résulté de cette mutilation de l'hypothèse péripatéticienne que la partie conservée et la partie séparée se rappellent sans cesse et font effort pour se rejoindre.

Quoique le dessein dans lequel nous avons exposé la théorie philosophique des idées, soit de prouver qu'elle conduit nécessairement au scepticisme sur la réalité du monde extérieur, nous ne nous écarterons pas de ce but, en nous arrêtant quelques instants à faire voir que, prise en elle-même et ramenée aux principes d'une saine philosophie, elle ne soutient pas l'examen.

Fixons le sens qu'il faut attacher au mot *idée* dans la langue philosophique. Dans la langue commune avoir l'idée d'une chose signifie simplement penser à cette chose; avoir l'idée distincte d'une chose, c'est la concevoir distinctement. Quand le mot *idée* est pris dans cette acception vulgaire, il n'y a pas de doute que nous n'ayons des idées; penser sans idées, ce serait penser sans pensées. Ici la pensée c'est l'action de penser; l'idée ou la notion c'est l'action de concevoir; l'idée n'exprime que les actes divers de l'esprit qui conçoit ou connaît. Les idées

en ce sens ne sont pas des êtres distincts des esprits, elles sont les esprits eux-mêmes, considérés dans leurs opérations successives. Il n'y a point, à proprement parler, d'idées dans la nature, il n'y a que des esprits et des corps.

Mais le mot idée est pris par les philosophes dans une autre acception fondée sur une théorie tout-à-fait inconnue au vulgaire. Tous les philosophes anciens et la plupart des modernes soutiennent qu'il en est des opérations de l'esprit comme des instruments de l'artisan, qu'elles ne s'appliquent qu'aux objets contigus. Ainsi tout objet placé à la moindre distance de temps et de lieu, doit être représenté dans l'esprit ou dans le cerveau par quelque espèce d'image, et cette image est le seul objet que l'esprit contemple : les philosophes modernes l'appellent *idée*. L'idée philosophique est donc une pure hypothèse, et à ce titre elle n'a pas plus d'autorité que les fictions poétiques de l'Iliade et de l'Énéide; *Hypotheses*, a dit Newton, *seu physicæ, seu metaphysicæ in philosophiâ locum non habent*. Elle n'est pas donnée par l'observation, mais par le raisonnement qui la conclut de la prétendue nécessité du contact entre l'esprit qui perçoit et l'objet perçu; en un mot, elle n'est pas une vérité de fait, mais une vérité de déduction. Si nous devons croire que les idées existent, ce n'est pas parce que nous les voyons, c'est parce que ce sont des êtres nécessaires. Mais il n'y a d'être nécessaire que Dieu lui-même; tous les autres sont contingents; ils pourraient exister ou n'exister pas; le témoignage de nos facultés est la seule garantie que nous ayons de leur réalité, et cette garantie n'est point une

preuve proprement dite, c'est une évidence qui frappe également et au même degré tous les esprits. Si les idées sont des êtres réels il n'est pas besoin de démonstration pour nous en convaincre; en ce cas nous les voyons distinctement; et si nous ne les voyons pas, le raisonnement ne peut les faire exister que dans les écrits des philosophes. Or, qui a jamais vu, touché, senti une idée? Que les philosophes nous disent ce que c'est; rien ne doit leur être plus facile; nous devons les connaître parfaitement, puisque nous avons avec elles le commerce le plus familier et le plus intime, et que nous n'avons même de commerce qu'avec elles. Cependant il n'y a rien sur quoi les philosophes diffèrent davantage; ils ne s'accordent que sur leur existence.

Toute la force de l'hypothèse philosophique des idées consiste, comme nous l'avons vu, dans leur vertu représentative. Si elles ne sont pas des images et des images parfaitement ressemblantes, il est inutile de disputer sur leur existence; personne n'y a intérêt. Or, le caractère d'images ne peut se rencontrer que dans une chose matérielle. Qui pourrait comprendre ce que c'est qu'une image immatérielle de la matière? Il faut donc, pour sauver l'hypothèse, rejeter les raffinements par lesquels Mallebranche a spiritualisé les idées, et si on veut les maintenir dans l'emploi qui leur a été assigné et pour lequel seules elles ont été créées, il faut leur restituer la nature corporelle que Descartes leur avait attribuée, *opus est specie quæ sit verum corpus*, et les concevoir, à l'exemple de Locke et de tant d'autres, comme des traces ou des impressions dans le

cerveau. L'hypothèse ainsi établie repose sur ces trois conditions : la première, que l'ame a son siége, ou comme le dit Locke, sa chambre d'audience dans le cerveau; la deuxième, qu'il s'y forme des images de tous les objets sensibles; la troisième, que l'ame les y perçoit immédiatement, et par elles seulement les objets qu'elles représentent.

Le premier point n'est pas si clairement établi qu'il puisse servir de base à un système. Les esprits ont-ils un lieu, et s'ils ont un lieu, comment le remplissent-ils? Agiter de telles questions c'est combattre dans la nuit profonde; aussi, après des siècles de disputes, les philosophes les plus raisonnables les ont-ils abandonnées comme inaccessibles à nos recherches.

Quant au deuxième point on peut affirmer sans témérité qu'il n'est ni prouvé ni probable qu'il existe dans le cerveau, sous quelque forme que ce soit, des images d'aucun des objets sensibles, et qu'à l'égard du plus grand nombre d'entre eux, ces mots sont absolument vides de sens. Le cerveau a été disséqué une infinité de fois par les anatomistes les plus habiles qui en ont examiné chaque partie à l'œil nu et avec le secours du microscope; ils n'y ont jamais rien vu qui ressemble à des images. Et il faut convenir que le cerveau est la substance la moins propre à en recevoir et à en conserver. Comment se formeraient-elles ces images? D'où viendraient-elles? Locke dit qu'elles *viennent du dehors* et qu'elles pénètrent par les organes des sens. Mais c'est là précisément l'hypothèse des espèces sensibles que les philosophes modernes ont

rejetée comme une des parties les plus inintelligibles et les plus absurdes du système péripatéticien. On n'a pas le droit de se moquer des espèces, quand on croit aux images qui sont la même chose. Il est vrai que les objets extérieurs agissent sur nos organes, et par ceux-ci sur les nerfs et sur le cerveau; mais nous n'avons aucune raison de présumer que ces impressions ressemblent le moins du monde aux objets qui les causent, et la manière même dont on prétend qu'elles se transmettent au cerveau, exclut toute ressemblance, soit qu'on adopte le mouvement des esprits animaux, les vibrations des nerfs, ou celles d'un fluide élastique. Nous avons appris de l'expérience que dans la vision il y a une peinture de l'objet sensible au fond de l'œil; mais cette peinture, non-seulement nous ne l'apercevons pas, mais nous ne savons pas comment elle rend l'objet visible, ni pourquoi elle est suivie de la vision quand elle se forme sur la rétine, et n'en est pas suivie quand elle se forme sur la main ou toute autre partie du corps. Il y a plus, nous sommes assurés qu'elle ne saurait parvenir au cerveau, puisque le nerf optique est opaque, comme tout ce qui l'environne, et impénétrable aux rayons de la lumière. L'œil, au reste, est le seul de nos organes où il se forme de telles images, et si quelques objets sensibles peuvent être représentés de cette manière, il y en a un bien plus grand nombre qui ne saurait l'être. Nous comprenons, par exemple, ce que serait l'image ou le dessin de la figure des objets visibles dans le cerveau; mais quelle serait l'image de leur couleur dans un lieu où règne l'obscurité la plus absolue? qu'est-ce qu'une

image du chaud ou du froid, de la dureté ou de la molesse? qu'est-ce qu'une image d'un son, d'une odeur, d'une saveur?

Il reste à examiner s'il est vrai que l'esprit ne perçoive que les images des objets portées au cerveau, jamais les objets eux-mêmes. Cela est aussi peu probable que l'existence même des images. Si nos facultés ne nous induisent pas dans une erreur irrémédiable, les objets de nos perceptions ne sont point dans notre cerveau, ils sont hors de nous. Loin de percevoir des images dans notre cerveau, nous ne percevons pas notre cerveau lui-même; et nous ne saurions pas que nous en avons un, si les dissections anatomiques ne nous l'avaient appris.

Nous ferons encore sur les idées deux réflexions importantes.

1° Le préjugé des idées a sans doute son origine dans cet autre préjugé que l'objet doit être présent à l'esprit pour être perçu; mais l'invention du moyen destiné à mettre l'esprit et l'objet en présence, en faisant comparaître celui-ci par une image qui le représente, cette invention, dis-je, a elle-même son origine dans le sens de la vue. Si le genre humain était aveugle-né, sa condition, dans l'univers, serait bien au-dessous de ce qu'elle est; mais sa métaphysique serait bien plus saine. Effacez des livres des philosophes toutes les métaphores empruntées des phénomènes de la vision, vous changerez la face de la philosophie ancienne et moderne.

2° Avec l'hypothèse des idées tombe la question des idées innées; s'il n'y a point d'idées, au sens de Locke et

de Descartes, il est certain, sans discussion, qu'il n'y a point d'idées innées. Toutes les questions d'origine se réduisent à rechercher quelles sont dans le fait, les occasions où, soit l'action de nos facultés, soit les lois de notre nature, nous suggèrent ces notions simples dans lesquelles toutes nos pensées peuvent se résoudre, et que l'on doit considérer comme les éléments de la connaissance humaine. Le résultat seul de ces recherches peut décider si toutes les notions dont il s'agit dérivent de l'exercice des sens; mais l'observation est le seul guide qu'on y doive suivre, et la seule autorité à laquelle on doive se rendre. Les raisonnements de Locke et de ses disciples, adaptés à l'hypothèse des idées, perdent toute leur force dès qu'on sort de cette hypothèse.

Si l'invention philosophique des idées a été bien saisie, il est aisé de comprendre qu'elle devait aboutir au scepticisme, et l'histoire de la philosophie vient à l'appui du raisonnement.

En effet, l'idée est-elle immatérielle? elle ne peut pas représenter la matière : il est évident que l'étendue et l'impénétrabilité ne ressemblent qu'à de l'étendue et de l'impénétrabilité, et ne peuvent être exprimées à l'esprit que par une chose étendue et impénétrable. L'idée est-elle matérielle, et vous avez vu à quelles conditions, à quel prix, elle pourrait l'être? en ce cas, l'idée-image ne représente que les apparences visibles; toutes les notions que nous ne devons pas à la vue ne sont pas représentables. Mais la vue ne donne pas l'impénétrabilité, ni la troisième dimension de l'étendue, c'est-à-dire que la vue

ne donne pas les corps; les corps ne sont donc pas donnés pas les idées. De là vient que Leibnitz et Kant, plus fidèles à leur théorie que Locke, appellent les corps des *phénomènes*, entendant par phénomènes de pures apparences sans réalité, ou dont la réalité n'est pas prouvée. Ainsi, dans l'hypothèse de l'idée immatérielle, il n'y a rien hors de l'esprit; dans l'hypothèse de l'idée matérielle, il y a *quelque chose* hors de l'esprit; mais cet indéfinissable *quelque chose* n'est qu'un monde phénoménique, circonscrit dans les apparences visibles, un monde sans substance et qui diffère totalement du monde matériel; il ne reste à l'esprit que le sens de la vue; il a perdu celui du toucher.

Dans le fait, c'est l'hypothèse des idées telle que Locke l'a conçue et exposée dans l'*Essai sur l'entendement*, qui a conduit Berkeley, et Hume après lui, à nier le monde extérieur. Locke identifie toujours l'idée avec la sensation; *une sensation*, dit-il, *c'est une idée qui entre*. La *sensation représentative* de Condillac, à l'*entrée* près, qui suppose l'émission, est exactement la même chose que la sensation-idée, ou l'idée de sensation de Locke. Mais la sensation-idée, l'idée de sensation, la sensation représentative encourent les mêmes objections que l'idée immatérielle. Qu'est-ce que la représentation, si elle n'est pas une image ressemblante? et qu'est-ce qu'une image ressemblante de la matière dans une sensation? Quelle analogie y a-t-il entre les affections de nos ames, et l'étendue impénétrable? Est-ce que nous avons des affections étendues, dures, molles, solides, liquides, ? etc. C'est

cette absurdité palpable que Locke n'a point aperçue; mais qui n'a point échappé à Condillac, et dans laquelle il est tombé volontairement plutôt que d'abandonner son principe; c'est cette absurdité, dis-je, qui fournit à Berkeley toutes ses armes contre le monde matériel. Il n'a pas eu besoin, il faut en convenir, de toute la force de son esprit, qui était très-grande, pour prouver qu'une sensation ne peut ressembler qu'à une sensation, une idée qu'à une idée. Aussi s'accuse-t-il sans cesse de prolixité; pourquoi s'étendre, dit-il, et revenir si souvent sur une chose, qu'en une ligne ou deux on démontre avec la dernière évidence à tout esprit capable de la moindre réflexion? On peut s'étonner, en effet, qu'une vérité si claire, et que Berkeley a mise dans un si grand jour ait été ignorée de Locke. Telles sont les difficultés et les obscurités de la philosophie de l'esprit humain que l'évidence même peut être long-temps méconnue, et que l'observateur le plus clairvoyant peut errer long-temps autour d'elle sans l'apercevoir; mais sitôt qu'elle est découverte, la lumière dont elle brille frappe les plus faibles yeux, et rien n'est plus capable de l'éteindre. Berkeley n'a convaincu personne, mais on a long-temps cru, et le peu de lecteurs qu'il a encore sont persuadés qu'il est extrêmement difficile de réfuter son système. Ils ont raison; son système est irréfutable, si les seuls objets de la perception sont des idées. La clé de l'idéalisme de Berkeley ne se trouve que dans l'intelligence de l'hypothèse des idées dont il est la conséquence inévitable.

On peut aller plus loin que Berkeley. Quand on ne

fait que nier la ressemblance des idées aux corps, on admet implicitement que les corps sont connus et qu'ils ont pu être comparés aux idées; car on ne saurait nier la ressemblance d'un portrait quand on n'a pas vu l'original. Mais si nous ne voyons que des idées, comment savons-nous que la chose que nous voyons est l'image d'une chose que nous n'avons jamais vue? Quel est le raisonnement qui peut nous faire conclure avec certitude de la vue d'un portrait, quelque ressemblant qu'on le suppose, l'existence d'un original qui nous est inconnu? Si celui-ci est invisible, comment venons-nous donc à le connaître? S'il est visible nous voyons donc deux fois la même chose, comme Penthée voyait deux soleils et deux Thèbes; nous avons deux perceptions simultanées? Si l'image disparaît après avoir introduit la chose représentée, comme le signe après avoir introduit la chose signifiée, nous avons donc deux perceptions successives?

En fixant votre attention sur ces bizarres doctrines, j'ai peut-être besoin de déclarer que je ne me propose cependant pas d'enseigner le mépris de la philosophie et des philosophes. Mon but est de faire servir l'histoire de la philosophie à signaler l'écueil des hypothèses. Ce n'est pas le génie qui a manqué à Descartes, à Mallebranche, à Locke, à Berkeley; mais la philosophie de l'esprit humain est une science de faits, comme toutes les sciences naturelles; et quand le génie lui-même, au lieu d'observer les faits, introduit des hypothèses arbitraires dans l'étude de l'esprit humain, il ne rencontre qu'erreurs et contradictions, et les absurdités se multiplient en raison

composée de l'exactitude du raisonnement, de la fidélité à l'hypothèse introduite, et de la sagacité qui en aperçoit et qui en presse toutes les conséquences.

II.

Exposition du système de Descartes.

(EXTRAIT PAR L'ÉDITEUR DES NOTES DE LA 3e LEÇON.)

Il y a trois choses à considérer dans le système de Descartes : 1° les motifs pour lesquels il met en doute la plupart des opinions qu'il avait tenues jusque-là pour certaines; 2° ceux pour lesquels il sauve du naufrage universel la conviction qu'il pense et qu'il existe; 3° la manière dont il relève l'édifice de la connaissance après l'avoir renversé.

I. Le doute de Descartes ne naquit point comme celui des anciens sceptiques du désespoir de découvrir la vérité. Mais « ayant remarqué que dès ses premières années il avait « reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et « pensant que ce qu'il avait depuis fondé sur des principes « si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et in- « certain, il résolut de déraciner de son esprit toutes les « erreurs qui avaient pu s'y glisser, ne tendant qu'à reje- « ter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc « ou l'argile. » Pour y parvenir il jugea que le seul moyen était « de rejeter comme absolument faux tout ce en quoi « il pourrait imaginer le moindre doute, afin de voir s'il « ne resterait point après cela quelque chose en sa créance « qui fût entièrement indubitable. »

Ce fut pour mettre ce projet à exécution que Descartes entreprit la revue, non point de toutes ses opinions, mais de « tous les principes sur lesquels toutes ses an- « ciennes opinions étaient appuyées, parce que la ruine « des fondements entraîne nécessairement avec soi tout « le reste de l'édifice. »

Dans cette revue il attaque successivement l'autorité des sens, de la mémoire, du raisonnement, et la certitude des vérités nécessaires qui ne dépend d'aucune de ces facultés. Ses motifs de doute sont de deux espèces.

Il adresse aux sens cette première objection, qu'il a quelquefois éprouvé qu'ils sont trompeurs. — C'est une raison de se défier de leur témoignage; mais quoi! « si « les sens sont trompeurs quelquefois touchant des choses « fort peu sensibles ou fort éloignées, il s'en rencontre « néanmoins beaucoup d'autres, desquelles il semble qu'on « ne peut raisonnablement douter. » — Il est vrai, répond Descartes, mais ne nous arrive-t-il pas de voir en songe toutes ces mêmes choses, et ne nous paraît-il pas qu'elles existent réellement, quoique alors elles n'aient aucune réalité? Or, comment discerner la veille du sommeil? « Il n'y a manifestement point d'indices certains par « où l'on puisse les distinguer nettement. »

Il oppose à la mémoire et au raisonnement le même genre d'objections. Souvent la mémoire nous abuse, et « les plus habiles se méprennent en raisonnant, même « touchant les plus simples matières de géométrie, et y « font des paralogismes. »

Après avoir ainsi mis en doute les vérités contingentes

et déduites, en démontrant la faillibilité des facultés qui nous les donnent, il reste les notions simples et universelles qui subsisteraient encore dans notre esprit quand bien même tout ce qui est contingent et composé serait anéanti, et les rapports nécessaires que notre esprit conçoit entre ces notions.

« Encore que toutes les choses particulières et géné-
« rales puissent être imaginaires, dit Descartes, toutefois
« il faut nécessairement avouer qu'il y en a au moins quel-
« ques autres encore plus simples et plus universelles qui
« sont vraies et existantes; du mélange desquelles toutes les
« images des choses qui sont en notre pensée, soit vraies
« et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De
« ce genre de choses est la nature corporelle en général
« et son étendue; ensemble la figure des choses étendues,
« leur quantité ou grandeur et leur nombre; comme
« aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur
« durée, et autres semblables. C'est pourquoi, peut-
« être, que de là nous ne conclurons pas mal si nous di-
« sons que la physique, l'astronomie, la médecine et
« toutes les autres sciences qui dépendent de la considéra-
« tion des choses composées, sont fort douteuses et incer-
« taines, mais que l'arithmétique, la géométrie et les au-
« tres sciences de cette nature qui ne traitent que de choses
« fort simples et fort générales sans se mettre beaucoup
« en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont
« pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubi-
« table; car soit que je veille ou que je dorme, deux et
« trois, joints ensemble, formeront toujours le nombre

« cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés. »

Pour mettre de pareilles vérités en doute, les objections tirées des erreurs de nos facultés sont trop faibles; Descartes invoque un scepticisme d'une nature plus destructive.

Il trouve dans son esprit « une certaine opinion qu'il y « a un Dieu qui peut tout et par qui il a été fait et créé « tel qu'il est. Or, que sais-je, dit-il, s'il n'a point fait, « qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps « étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, « et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces « choses? Que sais-je, s'il n'a point fait que je me trompe « aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de « trois, ou que je nombre les côtés d'un carré? » — Mais Dieu me tromperait? — « S'il répugnait à sa bonté, répond « Descartes, que je me trompasse toujours, cela semble- « rait aussi lui être contraire de permettre que je me « trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il « ne le permette. » — Ne puis-je pas supposer d'ailleurs à la place de Dieu, « un certain mauvais génie, non moins rusé « et trompeur que puissant, qui aurait employé toute son « industrie à me tromper? »

Rien ne peut résister à ce dernier argument; il achève de ruiner l'autorité des sens, de la mémoire, du raisonnement, déjà ébranlée par l'argument tiré des erreurs où tombent ces facultés, et il enveloppe dans le même naufrage toutes les notions universelles et toutes les vérités nécessaires.

C'est maintenant contre le mauvais génie que Descartes

va lutter. Voici sa position vis-à-vis cet être formidable.

« Je suppose que toutes les choses que je vois sont fausses; « je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que « ma mémoire menteuse me représente; je pense n'avoir « aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, « le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon « esprit; qu'est-ce donc qui pourra être assuré véritable? « peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au « monde de certain. »

Cela est bien audacieux; mais Descartes l'était, et c'est son audace qui a secoué le joug de l'autorité. Voyons maintenant comment il retrouvera ce qu'il a perdu; il ne demande comme Archimède qu'un point ferme et immobile; il ne veut qu'une chose qui soit certaine et indubitable, *minimum quid quod sit certum et inconcussum*; quelle sera cette chose?

II. « Je me suis persuadé, dit Descartes, qu'il n'y « avait rien du tout au monde; mais me suis-je aussi per- « suadé que je n'étais point? tant s'en faut; j'étais sans « doute, si je me suis persuadé quelque chose. Mais il y a « un je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé qui « emploie toute son industrie à me tromper toujours? Il « n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe; « et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais « faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quel- « que chose..... Je pense, donc j'existe. »

Voilà le *minimum quid inconcussum* que Descartes cherchait; voilà sa première victoire sur le mauvais génie.

Il se hâte de définir cette réalité qu'il vient de sauver du doute universel, et c'est ici qu'il sépare admirablement les attributs qui, dans l'homme, appartiennent au corps où en dépendent, de ceux qui n'appartiennent qu'à l'esprit. L'existence des premiers n'est point certaine, puisque le corps est en question; mais les autres sont indubitables, puisqu'ils sont la propriété exclusive de ce qui pense.

« Que suis-je, dit Descartes? Une chose qui pense. « Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui « doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, « qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. »

Mais puisque Descartes croit fermement à la vérité de cette première connaissance, ne peut-il pas recueillir de cette expérience « ce qui est requis pour le rendre certain « de quelque chose »? Oui, sans doute; et il trouve « que « rien ne l'assure de la vérité de cette première connais- « sance que la claire et distincte perception de ce qu'elle « contient. » D'où il conclut cette règle générale célèbre, « que toutes les choses que nous concevons fort claire- « ment et fort distinctement sont toutes vraies. » Et il s'efforce de montrer que les conceptions qu'il a des choses extérieures n'ont point la clarté de la conception qu'il a de sa pensée.

Telle est la base de Descartes. C'est maintenant du fait de sa pensée qu'il va déduire toutes les autres existences.

III. Celle de Dieu est la première qui l'occupe; voici comment il la prouve.

« Les idées ou images des choses qui sont en nous, « considérées en elles-mêmes et en tant qu'on ne les rapporte

« point à quelque autre chose, ne sont ni vraies ni fausses. » L'erreur ne peut donc se rencontrer que dans nos jugements; « et la principale qui puisse s'y rencontrer con-« siste en ce que nous jugeons que les idées qui sont en « nous sont semblables ou conformes à des choses qui sont « hors de nous. » Si donc nous avions un moyen de nous assurer que les choses représentées par les idées existent réellement, nous sortirions d'incertitude sur l'existence de ces choses.

C'est ce moyen que cherche Descartes, et il le trouve dans les deux principes suivants :

1° Toute idée a une cause.

2° « Il doit y avoir pour le moins autant de réalité for-« melle ou éminente dans la cause efficiente de l'idée qu'il « y a de réalité objective dans l'idée elle-même. »

Expliquons le sens de ce dernier principe. Une lettre de change ne contient pas la réalité de la somme qu'elle représente; cette somme n'est réellement que dans la caisse du banquier. Toutefois, la lettre de change contient la somme d'une certaine manière, puisqu'elle en tient lieu. Cette somme est encore contenue ailleurs d'une autre façon; elle est virtuellement dans le crédit du banquier qui a souscrit la lettre. Si l'on voulait exprimer ces différences dans la langue de Descartes, on dirait, que la somme est contenue *formellement* dans la caisse du banquier, *objectivement* dans la lettre de change qu'il a souscrite, et *éminemment* dans le crédit qui lui a donné le pouvoir de la souscrire; et qu'ainsi, la caisse contient la réalité *formelle* de la somme, la lettre de change

sa réalité *objective*, et le crédit du banquier sa réalité *éminente*.

L'idée, n'étant qu'un mode de la pensée, ne saurait contenir la réalité formelle de la chose qu'elle représente; elle ne peut contenir que sa réalité objective. Or, selon Descartes, « pour qu'une idée contienne une certaine « réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit avoir « cela de quelque cause dans laquelle il se rencontre pour « le moins autant de réalité formelle que cette idée con- « tient de réalité objective; car si l'on suppose qu'il se « trouve quelque chose dans une idée qui ne se rencontre « pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du « néant, ce qui est impossible..... En sorte, conclut-il, « que la lumière naturelle me fait connaître évidemment « que les idées sont en moi comme des tableaux ou des « images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la « perfection des choses dont elles sont tirées, mais qui « ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de « plus parfait. »

Ces deux principes posés, voici la question : Ai-je quelque idée dont la réalité ne se trouve en moi ni formellement ni éminemment, et dont par conséquent je ne puisse pas être la cause? S'il en est une seule, il existe hors de moi une cause de cette idée; je sors de l'égoïsme.

Descartes, pour le découvrir, classe les idées selon les choses qu'elles représentent; elles représentent ou moi-même, ou des êtres inanimés, ou des êtres animés, ou Dieu.

Je suis la cause de l'idée de moi-même, puisque je possède formellement toute sa réalité objective.

Il n'est pas impossible que je sois la cause de mes idées des êtres inanimés ; car, d'une part, je puis tirer de moi l'idée de substance, de durée, de nombre ; et si, de l'autre, « la figure, l'étendue, la situation et le mouvement « ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis « qu'une chose qui pense ; comme ce sont seulement de « certains modes de la substance et que je suis moi-même « une substance, il semble qu'elles puissent être conte- « nues en moi éminemment. » Quant aux qualités que Locke appela depuis qualités secondes, je n'en ai aucune idée distincte, et par conséquent je ne suis pas tenu d'en assigner la cause.

En troisième lieu, je puis former les idées des êtres animés avec l'idée de moi-même et l'idée de la matière.

« Partant il ne reste que la seule idée de Dieu. » — « Par « le nom de Dieu, dit Descartes, j'entends une substance « infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute con- « naissante, toute puissante, et par laquelle moi-même « et toutes les autres choses qui sont, s'il est vrai qu'il y « en ait qui existent, ont été créées et produites. » Or, cette idée ne peut venir de moi ; « car encore que l'idée de subs- « tance soit en moi de cela même que je suis une subs- « tance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance « infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été « mise en moi par quelque substance qui fût véritable- « ment infinie..... Par conséquent il faut nécessairement « conclure que Dieu existe. »

Telle est la preuve fondamentale de Descartes. A celle-là il en ajoute deux autres.

L'une est tirée de sa propre existence; car si Dieu n'existait pas, dit-il, par qui aurais-je été créé? Ce n'est pas par moi; car si c'était par moi, je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée, et de plus j'aurais la conscience d'un pouvoir par lequel je me conserverais. Ce n'est pas par mes parents? car, en tant qu'être pensant, je n'ai point été produit par mes parents qui d'ailleurs ne me conservent point. Enfin, ce ne peut être par un être moins parfait que Dieu, car il n'aurait pu me donner l'idée de perfection. Donc je n'ai pu être créé que par Dieu; d'où il suit que Dieu existe.

L'autre preuve subsidiaire de l'existence de Dieu repose sur ce principe que l'idée de Dieu étant l'idée d'un être parfait, il est impossible qu'aucune perfection lui manque réellement; il est donc nécessaire qu'il existe, car l'absence de l'existence serait une imperfection. « Il « n'y a pas moins de répugnance, dit Descartes, de con- « cevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement par- « fait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire quelque per- « fection, que de concevoir une montagne qui n'ait point « de vallée ou un triangle dont les trois angles ne soient « pas égaux à deux droits. ».

L'existence de Dieu démontrée, Descartes en conclut facilement qu'il est impossible qu'il nous trompe, « puis- « qu'en toute fraude et tromperie, il se rencontre quelque « imperfection. » D'où il suit que la faculté de juger que nous tenons de Dieu, n'est point elle-même trompeuse.

Armé de ce principe, Descartes revient sur les raisons de douter qu'il a exposées en commençant, et montre

comment la lumière de la grande découverte qu'il a faite rend claires et distinctes une foule de conceptions qui n'offraient auparavant que des sujets de douter. C'est une des plus belles parties de ses méditations; nous nous contenterons de citer le passage où il rétablit la certitude de l'existence des choses corporelles.

« Je ne puis douter qu'il n'y ait en moi une faculté « passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaî- « tre les idées des choses sensibles; mais elle me serait « inutile, s'il n'y avait aussi en moi ou en quelque autre « chose, une faculté active, capable de former et produire « ces idées. Or, cette faculté ne peut être en moi en tant « que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne « présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là « me sont souvent représentées sans que j'y contribue en « aucune façon et même souvent contre mon gré; il faut « donc qu'elle soit en quelque substance différente de moi « dans laquelle toute la réalité qui est objectivement dans « les idées, soit contenue formellement ou éminemment; « et cette substance est ou une nature corporelle dans la- « quelle est contenu formellement et en effet tout ce « qui est objectivement dans ces idées; ou bien c'est « Dieu même ou quelque autre créature plus noble que « le corps dans laquelle cela même est contenu éminem- « ment. Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très-ma- « nifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement « par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créa- « ture dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue for- « mellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant

« donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais « au contraire une très-grande inclination à croire qu'elles « partent des choses corporelles, je ne vois pas comment « on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées « partaient d'ailleurs ou étaient produites par d'autres « causes que par des choses corporelles : et partant il faut « conclure qu'il y a des choses corporelles qui existent. »

III.

Critique de Descartes.

(4e LEÇON DE LA 3e ANNÉE.)

C'est un principe général, reçu dans la philosophie moderne, qu'en matière de faits la conscience est le seul témoin irrécusable, et qu'ainsi les seuls faits évidents par eux-mêmes sont ceux qu'elle atteste. Je me suis proposé de faire voir que cette opinion conduit nécessairement au scepticisme sur la réalité des choses extérieures et qu'entre les philosophes, ceux-là seuls ont bien raisonné qui ont été sceptiques ou idéalistes, et ceux-là ont mal raisonné qui ne l'ont pas été. J'ai commencé par Descartes; j'ai montré l'origine de l'opinion dont il s'agit dans son doute. C'est de là qu'elle s'est répandue; c'est Descartes qui a dépouillé les sens de leur autorité naturelle pour la transférer à la conscience.

Cependant Descartes ne *déduit* pas, comme Condillac, la croyance d'un monde extérieur; il la reçoit de la nature. Mais il la frappe d'incertitude, et avec elle toute la

connaissance, sur ce fondement, que toutes ses facultés peuvent le tromper, excepté la conscience.

Il ne s'agit donc pas pour Descartes de créer le monde, mais de le prouver.

Au nombre des facultés dont il infirme le témoignage, se trouve la raison, et, en cela, Hume seul a imité Descartes. Il propose contre cette faculté trois objections différentes : 1° la raison n'a point de principes si évidents qu'ils ne puissent être une illusion ; 2° la faculté de déduire d'un principe les conséquences qu'il renferme peut être mensongère comme toutes les autres ; 3° la mémoire dont le ministère est indispensable dans le raisonnement, n'a pas plus d'autorité que les sens : *memoria mendax*.

Les vérités nécessaires comme les vérités contingentes sont donc suspendues au doute de Descartes. Il professe un double scepticisme, d'abord le scepticisme vulgaire qui se fonde sur les erreurs où tombent nos facultés; ensuite un scepticisme supérieur dérivé de l'invention du mauvais génie, invention propre à Descartes et la machine la plus terrible avec laquelle on ait battu en ruine la vérité de nos connaissances.

Que reste-t-il donc de certain ? Ceci seulement : *cogito*, je pense.

Pourquoi Descartes est-il assuré *qu'il pense?* C'est qu'il lui est impossible d'en douter, ou, en d'autres termes, c'est que la réalité de ses pensées lui paraît évidente par elle-même.

Si la réponse est bonne, tout ce qui est évident est

également certain; toutes les évidences de fait et toutes les évidences de raison ont la même autorité que l'évidence particulière des faits attestés par la conscience; il suffit pour croire légitimement d'être forcé de croire.

Or, pour rester dans la question de la perception, est-ce que le toucher ne me persuade pas invinciblement qu'il y a quelque chose qui me résiste et qui est étendu?

La prérogative attribuée à la conscience, serait-elle fondée sur la supposition que son témoignage n'a jamais été révoqué en doute? Mais la liberté ne se fait sentir qu'à la conscience; et que n'a-t-on pas dit contre la liberté humaine?

Comparons nos facultés entre elles. Nos facultés ne sont pas des êtres, mais des pouvoirs que l'esprit conçoit en lui-même; et en effet elles sont appelées *pouvoirs* dans quelques langues modernes.

Ces pouvoirs ne sont qu'une application du principe de causalité, comme les qualités secondes des corps; nous les concluons, nous ne les percevons pas.

Quand nous avons classé toutes nos opérations, nous concevons autant de pouvoirs que de classes. La division des facultés est donc logique, et non métaphysique.

L'esprit est un; mais il fait tantôt une chose et tantôt une autre; et comme tout ce qu'il fait a une cause, il affirme en lui-même autant de causes différentes qu'il fait de choses différentes.

Ainsi la division des facultés est subordonnée à la classification des actes de la pensée; et par conséquent la prérogative de la conscience est relative à cette même classification.

Voici maintenant la traduction du procédé de Descartes.

Je porte une multitude de jugements différents par lesquels j'affirme soit des existences différentes, soit des rapports différents entre ces existences.

Une seule classe de ces jugements est certaine par elle-même; la certitude de toutes les autres classes doit être déduite de celle-là.

Voilà la certitude concentrée très-arbitrairement dans une seule classe de nos jugements. De quel droit? C'est ce qu'il est difficile d'apercevoir.

En premier lieu, cette concentration de la certitude dans une seule classe de nos jugements est nécessairement postérieure à la division de nos jugements en classes, et à la conception subséquente d'autant de facultés particulières qu'il y a de classes différentes; en second lieu, elle suppose que l'évidence naturelle n'appartient qu'aux jugements de la conscience. Reprenons l'une après l'autre ces deux observations.

1° Nos facultés sont-elles des unités naturelles? Non; ce sont des unités logiques, ouvrage de notre esprit, des unités artificielles que nous introduisons dans l'unité naturelle du moi, et par lesquelles nous divisons mentalement l'unité de son pouvoir total en un certain nombre de pouvoirs spéciaux. A qui donc appartient dans le procédé de Descartes le privilége exclusif de la vérité? à un être logique créé par l'abstraction. Pour réaliser cet être, il faut replacer l'unité fictive dans l'unité réelle, le pouvoir partiel dans le pouvoir total, et celui-ci dans l'esprit dont

il n'est lui-même qu'une fraction analytique. Mais quand on l'a fait, c'est à l'esprit lui-même, à l'esprit tout entier, puisqu'il est un et indivisible, que la certitude appartient, sous la même condition sous laquelle elle était attribuée à la conscience, c'est-à-dire sous la condition de l'évidence irrésistible. D'où il suit que toutes les facultés participent au privilége de la certitude, s'il y a pour l'esprit de la certitude.

2° Quand Descartes suppose que l'évidence naturelle ne se rencontre que dans les jugements de la conscience, d'où l'aurait-il appris, si ce n'est de la conscience elle-même ? Mais il est faux que la conscience nous enseigne que les jugements par lesquels nous affirmons la réalité de notre pensée actuelle, sont les seuls jugements que nous soyons forcés de porter; la conscience nous enseigne au contraire que nous sommes forcés de porter une foule d'autres jugements. Je le demande à Descartes lui-même; est-il en notre pouvoir de ne pas juger qu'un carré a quatre côtés, que deux et trois font cinq, que tout événement a une cause; et pour rentrer dans les vérités de fait, est-il en notre pouvoir de mettre en question la réalité de l'étendue, notre durée, notre identité ? La conscience, qui nous atteste que cela n'est pas en notre pouvoir, nous trompe-t-elle ? la base de Descartes est renversée; il n'y a plus de certitude. Ne nous trompe-t-elle pas? c'est Descartes qui se trompe; la conscience elle-même nous apprend qu'elle n'est pas le seul organe de la vérité.

Continuons de suivre Descartes. Jusqu'ici, il n'y a de certain pour lui que le fait de sa pensée. De ce fait, il

conclut sa propre existence ; voici son raisonnement : tout ce qui pense existe; or je pense; donc j'existe. Descartes suppose donc qu'il sait qu'il pense avant de savoir qu'il existe, car les prémisses sont antérieures à la conséquence; et en second lieu qu'il déduit son existence de sa pensée. Or, les deux suppositions sont également fausses. L'être pensant se distingue de sa pensée ; il s'en distingue en ce qu'il est un et identique, tandis que sa pensée est multiple et successive, en ce qu'il connaît très-clairement sa pensée, tandis qu'il ne se connaît pas lui-même; mais l'être pensant et sa pensée coexistent nécessairement. Qu'on les sépare, ou il y a un être pensant qui ne pense point, ou il y a pensée, quoiqu'il n'y ait point d'être pensant; deux choses que nous ne pouvons concevoir. La pensée et l'être qui pense, sont donc donnés en même temps, et par conséquent l'un n'est point une conséquence de l'autre. Le moi se conçoit et s'affirme en même temps qu'il connaît et qu'il affirme sa pensée; il lui est impossible de la concevoir autrement que comme *sienne*.

Mais si le moi et la pensée sont donnés en même temps, et si l'un n'est pas la conséquence de l'autre, ils ne sont pas donnés de la même manière. Le *cogito* seul affirme deux faits : le premier, que je pense; le second, que j'existe. Ces deux faits sont de nature différente; car nous connaissons la pensée, tandis que nous concevons le moi. Nous ne connaissons le moi que par ses actes; lui-même se dérobe à toutes nos facultés perceptives; il en est de même de la matière que nous ne con-

naissons que par ses qualités. C'est là la grande source de notre ignorance. S'il nous avait été donné de nous voir nous-mêmes en nous-mêmes et la matière en elle-même, le grand mystère de la nature des choses nous serait révélé.

Puisqu'il y a deux faits dans le *cogito* et que tous deux sont certains, il y a donc dans le *cogito* seul deux principes de certitude; l'un, que la réalité des pensées dont j'ai la conscience est indubitable : c'est celui que Descartes avoue et sur lequel il prétend élever tout l'édifice de la connaissance humaine; l'autre que la pensée ne peut pas exister hors d'un être pensant, principe nécessaire que Descartes n'aperçoit pas et qu'il confond avec le raisonnement.

De ces deux principes l'un nous donne des vérités de faits ou des vérités contingentes, l'autre une vérité nécessaire. C'est à celui-ci seul que nous devons la *croyance* d'un moi, c'est-à-dire d'un sujet de la pensée. Je dis la *croyance* d'un moi et non pas la *notion*; car le moi échappe à la conscience.

Nous ne distinguons pas naturellement ces deux principes lorsque nous disons *je pense*; c'est la réflexion qui nous apprend plus tard ce que nous avons fait, quand nous avons prononcé la double affirmation du moi et de la pensée; elle nous révèle dans cette affirmation l'affirmation de deux principes de certitude distincts. Autre chose est d'appliquer un principe, autre chose de le connaître; tous les principes nécessaires sont appliqués avant d'être conçus.

Les principes des vérités nécessaires ne doivent pas être confondus avec les résultats de l'expérience qu'on appelle aussi *principes* et qui ne sont que des vérités logiques ou identiques; voici quelques-uns des caractères qui les distinguent.

1° La certitude des vérités d'expérience est fondée sur les jugements particuliers, et la certitude des jugements particuliers repose elle-même sur l'autorité de nos facultés perceptives. Les jugements particuliers qui expriment les vérités nécessaires, ont aussi précédé le principe; nul doute à cet égard, Descartes en convient avec Gassendi; mais c'est du principe qu'ils empruntent leur certitude, quoique la découverte du principe leur soit postérieure. En d'autres termes les jugements particuliers précèdent la connaissance du principe dont ils sont l'application, et cependant ils empruntent à ce principe leur certitude, tandis que les principes généraux, qui résultent de l'expérience, tirent leur certitude des jugements particuliers, qui tirent la leur de l'expérience elle-même. Ce n'est donc pas le *principe* qui introduit le *moi* dans l'intelligence; c'est au contraire le *moi* qui introduit le *principe*; mais le *moi* repose sur l'autorité du *principe* et non le *principe* sur l'observation de plusieurs *moi*, dont le *principe* ne serait qu'une généralisation.

2° Nous n'avons pas fait les principes des vérités nécessaires; ils sont l'ouvrage de la nature; l'analyse les trouve et ne les crée pas. Nous avons fait au contraire l'autre espèce de principes; c'est la synthèse (la généralisation) qui les forme.

3° Les principes de la première espèce sont des principes féconds qui nous révèlent des existences indubitables, quoique nos facultés perceptives ne les atteignent pas. Les principes de la seconde espèce ne nous apprennent que ce que nous savions déjà : ils ne sont qu'une forme, sous laquelle nous résumons et pour ainsi dire *condensons* notre connaissance.

Concluons : Descartes s'abuse en déduisant le *moi* de la pensée par un raisonnnement : il n'y a point de raisonnement qui mène de l'un à l'autre. Puisqu'il y a deux affirmations dans le *cogito* et, par conséquent, deux principes de certitude, l'ambition conçue par lui d'attacher toute la certitude à un *minimum quid inconcussum* est trompée.

Hume est le premier, entre les philosophes, qui ait divisé ces deux principes, admis l'un et rejeté explicitement l'autre. Condillac le rejette implicitement quand il dit que le *moi* est une *collection de sensations*. Il en est de même de Kant qui, ayant embrassé le double scepticisme de Descartes, fait du *moi* un phénomène de la même nature que les phénomènes extérieurs : dans son système nous nous *semblons* exister, comme nous *croyons voir* des choses solides et étendues.

Descartes et Kant s'accordent en ce point que nos facultés ne nous donnent que la certitude *subjective* [1].

[1] Expliquons le sens des mots *subjectif*, *objectif* et *phénomène*. — Je touche un corps ; il y a là trois choses : *moi* qui conçois, ma conception et la chose conçue. Je suis le sujet de la conception, la chose conçue en est l'objet. Pour moi, il y a deux faits certains : la réalité intérieure de la conception dont je suis le sujet (certitude subjective) ; la réalité extérieure de la chose conçue (certitude objective). Pour Descartes et Kant il n'y a qu'un fait certain par lui-même, la conception actuelle ; par conséquent, la certitude immédiate ou naturelle est purement *subjective* ; qu'est-ce que l'objet ? une apparence, un *phénomène*. (*Note de l'auteur.*)

Ils diffèrent, 1° en ce que Descartes, de la certitude *subjective*, conclut une certitude *objective*, tandis que Kant affirme l'impossibilité de toute certitude *objective*; 2° en ce que Descartes infirme toutes les facultés sans exception, même celle du raisonnement qu'il emploie cependant pour déduire la certitude *objective* de la *subjective*, au lieu que Kant excepte les facultés morales.

Descartes et Condillac prétendent tous deux déduire *a priori* d'un seul fait ou d'un seul principe toutes les vérités que possède l'intelligence humaine; tous deux, par conséquent, font une synthèse et non point une analyse.

Mais Condillac est fidèle à l'hypothèse de l'unité; Descartes ne l'est pas : il y a duplicité dans le seul *cogito*. Condillac serait tombé dans la même méprise s'il avait dit *je sens;* mais il ne dit pas *je sens*, il dit *la sensation*: c'est à la *sensation* à produire le *moi*, en s'additionnant elle-même à elle-même. Condillac paraît donc obtenir l'unité; mais à quel prix? à ce prix, que la sensation est avant le *moi* et indépendamment du *moi;* d'où il suit que le fait primitif de Condillac est une sensation qui n'est pas sentie, c'est-à-dire une abstraction, un mot, une *quiddité;* d'où il suit encore que le *moi* qui est une collection de sensations non senties, est par conséquent une collection d'abstractions, une collection qui n'existe, comme toutes les collections, que quand elle est conçue et comme un acte de l'esprit qui la conçoit, une collection qui varie sans cesse, puisque le total de l'addition varie à tout moment, etc. Les absurdités sont inépuisables.

Descartes admet la variété primitive des pensées : *Quid sum? Res cogitans, nempe dubitans, intelligens, affirmans*

negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. Il distribue ces pensées en classes, et il assigne chaque classe comme effet à une faculté comme cause. Une seule de ces facultés est véridique; voilà l'unité de Descartes : c'est l'unité du principe de la certitude.

Condillac n'admet point la variété primitive des pensées. A cette question *quid sum?* la collection des sensations répondra quand elle sera formée : *sum res sentiens.* L'unité de Condillac est donc l'unité du fait qui est la matière de la certitude, et qui par la plus singulière transposition en devient ensuite le principe.

Mais cette unité du fait dans la philosophie de Condillac, ne doit pas se prendre à la lettre; il s'en faut bien. Condillac ne prétend pas que nous soyons réduits à une seule sensation parfaitement identique dans tous les points de notre durée; le mot *sensation* est un nom de *classe;* son unité est donc une unité de classe; il prétend seulement que toutes nos pensées peuvent être ramenées par le raisonnement à cette classe particulière de pensées qu'on appelle *sensations.* Qu'il se trompe ou non, l'unité qu'il poursuit si vivement, n'est qu'une unité de dénomination.

La différence du procédé de Descartes et de celui de Condillac se réduit à ceci : que, selon Descartes, toute certitude est faite avec une seule espèce de certitude, et que, selon Condillac, toutes nos pensées sont faites avec une seule espèce de pensées.

Au fond, l'unité de Descartes rentre dans celle de Condillac; car l'unité du principe de la certitude est relative à la division du *moi* en facultés; celle-ci à la classification

des actes. Il suit de la théorie de Descartes qu'une seule classe de pensées est certaine, savoir, les jugements de la conscience; or, si les autres classes le deviennent, cela n'arrivera que parce que les pensées qu'elles renferment seront faites de celles qui étaient certaines par elles-mêmes. Mais Descartes n'a pas suivi cette route.

Il est de la dernière évidence que, soit pour Descartes, soit pour Condillac, l'unité dont il s'agit n'est point une unité réelle, une unité naturelle, un fait proprement dit, mais une unité de classe, c'est-à-dire une unité artifitielle ou logique, une unité de dénomination. Qu'est-ce en effet que l'unité de classe? C'est la conception d'un ou plusieurs rapports semblables entre des faits différents. Mais une similitude n'est pas un fait, ou si elle est un fait, ce fait n'est qu'une pensée. Il est faux qu'elle concentre tous les faits comparés en un seul fait; loin de là elle les suppose différents et plusieurs. Où est donc l'unité? Ni dans les faits, ni dans les jugements de similitude portés sur chaque fait; elle n'est que dans le mot qui exprime la similitude.

Il résulte de tout ce qui précède que Condillac est à la fois plus conséquent et plus téméraire que Descartes; plus conséquent en ce qu'il maintient à tout prix l'unité qu'il a adoptée; plus téméraire en ce que d'abord il fait le *moi* après la sensation, et en second lieu, en ce qu'il s'impose la tâche de prouver que toutes les pensées humaines sont faites de sensations.

Reprenons maintenant la suite des idées de Descartes.

Nous avons vu que le *cogito* implique déjà deux prin-

cipes distincts de certitude, la conscience, et le principe qui nous révèle le moi sous la pensée.

Il tire la preuve de l'existence du monde, 1° de l'existence de Dieu; 2° de ce que Dieu n'est pas trompeur.

Les trois preuves qu'il donne de l'existence de Dieu supposent deux nouveaux principes : rien n'arrive sans cause; il n'y a rien dans l'effet qui ne soit dans la cause. Condillac a aussi prouvé l'existence de Dieu par les mêmes principes, sans remarquer plus que n'a fait Descartes, qu'il faisait usage d'autorités étrangères à sa philosophie.

Et comme Descartes ne prouve pas que Dieu n'est point trompeur, il faut que cette maxime soit aussi un principe évident par lui-même; car, à coup sûr, son évidence ne dérive point de la conscience.

Voilà donc déjà cinq principes.—Ce n'est pas tout.

Que fait Descartes depuis la première ligne de la seconde méditation jusqu'à la dernière ligne de la sixième? Il raisonne; il tire des conséquences de ces cinq principes; l'existence des choses matérielles n'est que la dernière de ces conséquences.

De là trois nouveaux principes; celui-ci qui est le père du syllogisme : *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se;* cet autre que la faculté de raisonner n'est pas illusoire; et comme le raisonnement, de l'aveu même de Descartes, implique la mémoire, ce troisième que la mémoire n'est point trompeuse. Et cependant Descartes avait commencé par nier l'autorité du raisonnement et de la mémoire.

Cinq et trois font huit. — Voilà donc huit principes différents admis par Descartes. Il n'est donc pas vrai que le seul principe de l'infaillibilité de la conscience lui donne le monde extérieur, puisqu'il en emploie sept autres; s'il ne les employait pas, il ne prouverait donc pas que ce monde existe; s'il ne raisonnait pas avant d'avoir légitimé la faculté du raisonnement dont il met en débutant l'autorité en question, il ne démontrerait donc jamais ce qui doit la légitimer. Est-ce que cette faculté, si elle est délusoire de sa nature, ne l'est pas aussi bien quand il s'en sert pour prouver l'existence de Dieu, que quand il s'en sert pour prouver toute autre chose? Étrange inconséquence, sophisme qu'on pourrait appeler grossier, s'il ne s'agissait d'un aussi grand homme.

Mais du moins ces principes, qui sont autant d'inconséquences, étant admis, la preuve que Descartes en tire de l'existence de Dieu, et partant de celle du monde, est-elle concluante? Ne craignons pas d'ébranler la conviction de l'existence de Dieu en le niant; Dieu est au niveau des vérités de la géométrie, il est comme elle la conséquence certaine d'un principe nécessaire.

La première preuve de Descartes est appuyée sur un fait faux. Je ne veux pas seulement dire que tous les hommes n'ont pas l'idée de Dieu, et qu'ainsi le monde n'est pas prouvé pour tous les hommes; je veux dire qu'il n'est prouvé pour aucun, parce que l'idée représentative de Dieu, telle que Descartes la conçoit, est une chimère.

La conscience a pour objets les actes de l'esprit, c'est-à-dire la pensée. Pour que Dieu fût connu par la con-

science, il faudrait donc qu'il fût une pensée. Mais Dieu est l'objet de la pensée par laquelle je le conçois, non cette pensée elle-même. L'objet de la pensée se manifeste aux sens, à la mémoire, à la raison, jamais à la conscience, et la pensée de l'objet présuppose cette manifestation. Dieu n'étant pas accessible à la conscience, si on nous réduit à la conscience, nous ne pouvons donc pas avoir la pensée de Dieu.

Cette difficulté n'a pu être vaincue que par l'invention d'une image de Dieu placée dans l'esprit, et par la supposition que la conscience aperçoit cette image, comme elle aperçoit les actes de l'esprit. L'idée de Dieu, dont parle Descartes, n'est donc pas la pensée de Dieu. C'est pourquoi nous disons que cette idée est une chimère et rend chimérique le raisonnement qui la prend pour prémisse.

En supposant que nous puissions avoir la pensée de Dieu avec la conscience, ce qui est impossible puisque Dieu n'est pas un objet de la conscience, il serait absurde de prouver Dieu par la pensée de Dieu. Nous ne passons pas de la pensée de Dieu à l'affirmation de son existence; nous n'avons l'idée d'aucun être avant de savoir qu'il existe. Si on pouvait déduire l'existence de Dieu de la pensée de Dieu, c'est que la pensée créerait nécessairement son objet; mais dans ce cas-là même Dieu ne commencerait à exister qu'avec la pensée dont il est l'objet; il finirait avec cette pensée.

Descartes ne peut sortir de lui que par l'idée représentative, qui est une hypothèse; et cette hypothèse même

renverse la base de son système. Car si cette idée existe, elle est un fait distinct de Dieu et de l'esprit, et néanmoins un fait certain, selon Descartes; nous avons donc, pour l'apercevoir, une faculté perceptive autre que la conscience, et dont le témoignage est infaillible; il faut donc admettre un principe de certitude différent de la conscience, ce qui est contre la supposition.

La seconde preuve de l'existence de Dieu est bonne, mais peut être insuffisante. Elle donne l'être nécessaire, mais non l'être infini : c'est l'univers qui est infini et non pas l'homme. Elle peut avertir l'homme de sa dépendance, mais elle ne l'instruit pas que l'être dont il dépend soit Dieu. Elle ne l'avertit pas non plus qu'il ne peut le tromper. Les attributs de la sagesse, de la justice, de la bonté, d'où dépend cette certitude, ne se révèlent qu'à l'être moral, et l'homme n'est un être moral que quand il a des semblables. Je ne dis pas qu'il n'ait de devoirs qu'envers ses semblables, mais je pense que la connaissance de ses devoirs envers ses semblables, précède en lui les autres éléments de la moralité.

La troisième preuve n'est qu'une vérité logique. Cet être parfait existe-t-il réellement? En ce cas il n'est pas nécessaire de prouver son existence. N'est-il qu'une hypothèse? Une hypothèse ne se prouve pas par elle même. Supposons un homme d'une stature ou d'une vitesse telle qu'il ferait cent lieues par jour; il est certain qu'il ferait le tour du globe en quatre-vingt-dix jours ou trois mois. Cela prouve-t-il qu'un tel homme existe? *S'il existe un être, il existe :* voilà tout ce que dit Descartes, et ce raisonnement ne prouve rien.

Je crois avoir démontré que si Descartes en partant de son principe eût bien raisonné, il eût été sceptique sur l'existence du monde extérieur.

C'est la concentration de toute la certitude dans le *cogito* qui a mis en question dans la philosophie moderne les réalités extérieures. L'existence de la matière ayant été dépouillée du caractère de fait primitif et comptée au nombre des préjugés du premier âge, il a fallu la déduire par la voie du raisonnement du fait antérieur de la pensée, c'est-à-dire qu'il a fallu transformer la pensée en matière.

On voit tout de suite que cela est impossible, à moins qu'on ne confonde l'objet de la pensée avec la pensée elle-même; c'est ce que comprirent les Égoïstes : eux seuls, avant Berkeley, ont été conséquents au principe de Descartes.

Les principes surabondaient dans la philosophie ancienne; Descartes s'est jeté, comme il arrive trop souvent, dans l'extrémité opposée.

Puisque l'esprit humain possède des vérités de faits ou contingentes et des vérités nécessaires, il a deux principes de certitude. Sur le premier, sont appuyés les jugements de la conscience, ceux de la mémoire et ceux des sens; sur le second, toutes les conceptions de la raison et toutes les opérations du raisonnement. L'un et l'autre nous forcent à croire, c'est leur caractère commun; mais le premier nous laisse la liberté de penser ou de concevoir le contraire de ce qu'il nous fait croire; le second ne nous laisse pas cette liberté. L'un et l'autre principe con-

courent dans le *cogito;* le premier nous affirme la réalité de la pensée; le second est le fondement du *moi* ou de la personnalité, comme il sera par la suite le fondement de Dieu, de la géométrie, des qualités secondes, de l'espace et de la durée.

Les philosophes qui ont suivi Descartes, diffèrent de lui en quelques points et le combattent sur d'autres; aucun n'a mis en question la raison et le raisonnement, si ce n'est Kant; mais ils s'accordent avec Descartes en ce point, que la seule vérité de fait qui repose sur sa propre évidence est le *cogito;* de sorte que toutes les autres existences et par conséquent le monde matériel ne peuvent être que des vérités de raisonnement. C'est donc Descartes qui a mis en principe que le monde doit être prouvé.

Ainsi c'est lui qui a ouvert l'abîme du scepticisme, et ceux-là y sont descendus le plus avant qui ont raisonné avec le plus de rigueur et d'exactitude.

Remarquons cependant, en finissant, que le doute de Descartes n'est pas de même nature que celui des anciens Sceptiques. Celui-ci était né du désespoir de découvrir la vérité; celui de Descartes procède du dessein de la chercher. C'est dans ce dessein qu'il mine d'abord tout l'édifice de la connaissance pour le reconstruire plus solidement; il est persuadé de la réalité du monde extérieur; mais il lui semble que jusqu'à lui le genre humain y a cru bien légèrement, et il veut asseoir cette croyance sur des fondements inébranlables. Le scepticisme moderne a gardé ce caractère que Descartes lui avait imprimé.

IV.

Mallebranche, Locke, Berkeley, Leibnitz.

(FRAGMENTS DES 6e, 7e ET 8e LEÇONS DE LA 3e ANNÉE.)

C'est Descartes qui, en concentrant toute certitude dans le fait intérieur de la conscience, a mis la philosophie dans la nécessité de démontrer l'existence du monde matériel; il a tenté le premier de franchir l'abîme qu'il avait ouvert entre le dedans et le dehors. Tous les philosophes après lui ont cherché le passage; tous jusqu'à Reid ont prétendu l'avoir trouvé. Nous allons passer en revue leurs différents procédés.

Si l'existence de la matière n'est point un fait primitif, il faut la déduire par la voie du raisonnement, du fait antérieur de la pensée, c'est-à-dire qu'il faut que le raisonnement transforme la matière en pensée, ou plutôt la pensée en matière. Descartes procède ainsi dans plusieurs de ses ouvrages; au lieu de remonter de l'univers à Dieu par le grand principe de causalité, il descend de la connaissance innée de Dieu à la connaissance acquise de la matière, et c'est sur la véracité divine qu'il replace le monde ébranlé par son doute.

Mallebranche conteste la solidité de cette preuve. Son raisonnement a plusieurs degrés; le voici réduit à ses moindres termes.

« Nos perceptions nous attestent seulement que nous « voyons des corps; jugeons donc seulement que nous en

« voyons. On dira peut-être que nous voyons ces corps « hors de nous, et qu'ainsi nous pouvons juger qu'ils sont « hors de nous, sans que nos jugements s'étendent plus « loin que nos perceptions. Mais n'est-il pas évident qu'il « y a des dehors et des espaces intelligibles dans le « monde intelligible qui est l'objet immédiat de notre « esprit? Le corps que nous animons, prenons-y garde, « n'est pas celui que nous voyons lorsque nous le regar- « dons. Dieu lui-même ne voit ni les corps, ni l'espace « en eux-mêmes; il ne peut les voir que par les idées « qu'il en a, et la connaissance qu'il a de ses volontés qui « donnent l'existence actuelle à toutes choses. »

Voilà le premier degré de l'argument de Mallebranche. En disant que nos perceptions nous attestent seulement que nous voyons des corps, Mallebranche, à l'exemple de Descartes, concentre toute la certitude dans le fait intérieur de la conscience; il se fait ensuite cette objection : mais ces corps nous les voyons hors de nous; nous pouvons donc juger qu'ils sont hors de nous? il répond en créant un monde intelligible qui a ses dehors et son espace. Il ne s'aperçoit pas que ce monde intelligible et les idées qui le peuplent étant distinctes de l'esprit, et cela de son aveu puisqu'il appelle les idées des *êtres*, la réalité de ce monde ne repose pas sur le témoignage de la conscience, pas plus que celle des corps. — Mais continuons de suivre son raisonnement.

Puisque nous ne percevons immédiatement que les idées des corps, et que les corps ne sont pas visibles par eux-mêmes, ils ne peuvent nous être représentés que

par une intelligence supérieure. Or, cette intelligence pourrait nous représenter des corps, quoiqu'il n'y en eût point. La certitude de l'existence des corps suppose donc 1° la connaissance de Dieu; 2° la connaissance de la volonté qu'il a eue de créer des corps et de nous les manifester; car il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et les corps; il a pu les créer ou ne les créer pas. Descartes a démontré qu'il y a un Dieu, et que Dieu n'est pas trompeur; mais il n'a pas démontré, que nous sachions de Dieu lui-même qu'il a créé des corps.

Ainsi Mallebranche, comme Descartes, doit déduire les faits extérieurs des faits intérieurs, le monde, des opérations de la pensée. Comme Descartes, il va de Dieu au monde et non du monde à Dieu. A l'égard de l'existence de Dieu, il admet la preuve de Descartes tout entière; il se sépare de Descartes au point où Descartes conclut le monde de ce que Dieu n'est pas trompeur; la véracité divine ne lui paraît pas engagée.

« En effet, dit Mallebranche, Dieu ne parle à l'esprit « et ne l'oblige à croire qu'en deux manières, par l'évi- « dence et par la foi. Il est vrai que nous avons un pen- « chant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous en- « vironnent; mais ce penchant ne nous y force point « par évidence; il nous y incline seulement par impres- « sion. Nous croyons qu'il y a des corps, parce que nous « le voulons librement, et non parce que nous le voyons « avec une évidence qui nous met dans la nécessité de « croire, comme sont les démonstrations mathématiques. « Si nous nous laissons conduire à l'impression, nous nous

« tromperons presque toujours. Nos perceptions ne nous « trompent-elles pas sur la figure, la distance et le mou- « vement des corps? Ne voyons-nous pas que le feu est « chaud et que la neige est blanche? Quelle évidence a- « t-on qu'une impression qui nous égare sur les qualités « sensibles des corps comme sur leur grandeur et leur « figure, ne nous égare point sur leur existence actuelle? « Ne s'est-il pas trouvé des gens qui croyaient avoir des « cornes sur la tête; d'autres qui s'imaginaient être de « beurre ou de verre, ou que leur corps était comme celui « d'un coq, d'un loup, d'un bœuf? Nous ne sommes pas « plus judicieux si nous nous en rapportons à nos sens, « et ce n'est point par raison, mais par bonheur que nous « ne nous trompons pas. »

Ainsi Dieu n'a point mis en nous d'évidence naturelle qui nous force à croire qu'il y ait des corps. Si nous ne sommes point forcés à croire qu'il y ait des corps, ce n'est donc pas Dieu qui nous trompe, c'est nous qui nous abusons en supposant qu'ils existent: la preuve de Descartes est donc renversée. Mallebranche réduit ainsi le problème à une question de fait qui est de savoir si Dieu lui-même nous apprend qu'il ait créé un monde matériel, question que la révélation peut résoudre, mais non pas la philosophie. Il s'ensuit que la révélation seule nous assure de la réalité du monde matériel, et que les corps sont à la lettre un article de foi. C'est la conclusion de Mallebranche.

« Il n'y a donc que la foi, dit-il, qui nous révèle un « monde matériel. On objecte que la foi vient des sens,

« *fides ex auditu;* mais quand les prophètes et les apôtres « auraient été de purs fantômes, ce que nous aurions appris « d'eux ne laisserait pas d'être certain, puisque Dieu seul « aurait produit ces fantômes. Or il résulte de leur témoi- « gnage unanime que Dieu a créé un ciel et une terre : les « corps sont donc un article de foi. »

Tel est le système de Mallebranche. On voit que tout son raisonnement contre Descartes repose sur cette assertion que nous ne sommes point forcés à croire qu'il y a des corps. Les preuves qu'il en apporte dans les passages que nous avons cités donnent lieu à quelques remarques importantes.

1. Lorsque Mallebranche dit que nous ne sommes point forcés à croire qu'il y a des corps, il dément le témoignage du genre humain et le sien propre. Lorsqu'il dit que nous n'y sommes *point forcés par évidence*, mais seulement *inclinés par impression*, il entend que l'existence du monde n'est pas une vérité nécessaire comme les vérités de géométrie. Il admet donc qu'il n'existe dans l'esprit humain qu'une seule espèce de vérités, les vérités nécessaires, et qu'une sorte d'évidence, l'évidence du raisonnement. S'il en est ainsi, avec le monde extérieur tombent le témoignage de la conscience et celui de la mémoire, et par conséquent le raisonnement lui-même qui implique la mémoire. Mais il n'en est point ainsi; non-seulement il y a des vérités contingentes, mais les principes des vérités nécessaires ne se manifestent qu'à l'occasion et à la suite des vérités contingentes, et si nous ne connaissions aucune vérité contingente, nous ne

connaîtrions aucune vérité nécessaire. Ainsi, par exemple, si nous ne connaissions pas que nous pensons, nous ne saisirions jamais le rapport nécessaire de la pensée à l'être pensant; si nous n'observions aucun fait qui commence d'exister nous ne concevrions jamais le rapport nécessaire de l'effet à la cause, etc. Les vérités nécessaires ne sortent point, ne se déduisent point des vérités contingentes, mais elles ne se révèlent à l'esprit qu'à leur occasion et par conséquent elles les supposent. Aussi Mallebranche admet-il comme Descartes l'évidence intuitive du fait de la pensée qui n'est ni une vérité nécessaire primitive, ni une vérité de raisonnement. S'il admet l'évidence de ce fait, la difficulté n'est pas plus grande d'admettre celle de plusieurs autres faits que le raisonnement n'établit point, et dont la manifestation immédiate doit être placée au rang des lois primitives de notre constitution intellectuelle. Cette question, y a-t-il un ou plusieurs faits primitifs, pour le dire en passant, contient presque toute la philosophie moderne; la plupart de ses théories découlent de la solution téméraire que Descartes lui a donnée.

2. Après l'objection générale que nous ne sommes point forcés d'admettre le témoignage des sens, Mallebranche fait aux sens trois objections particulières. Il les accuse, d'une part, des illusions de la folie; il soutient de l'autre, qu'ils nous trompent, et dans les jugements que nous formons sur la distance, la figure et le mouvement des corps (qualités 1re), et dans ceux que nous formons sur les qualités sensibles (qualités 2es),

On a mille fois réfuté l'objection de la folie : je ne répéterai point ce qu'on en a dit. Quant aux illusions de la vue, il suffit d'observer que les apparences visibles, c'est-à-dire les surfaces colorées, ne sont qu'un système de signes, un langage par lequel la nature nous révèle les qualités tangibles. Étant données la position et la distance, il y a entre la figure visible et la figure réelle un rapport naturel que l'expérience nous découvre, et qui constitue la première signe invariable de la seconde. Quand ce rapport est découvert, étant donné le signe, nous concluons la chose signifiée; c'est la science de la perspective. Mais tout le monde n'a pas étudié cette science, et il n'y a personne dont l'expérience ait embrassé tous les cas; une circonstance nouvelle, telle que la variation du milieu, change la valeur du signe; il n'est donc pas étonnant que les erreurs d'interprétation soient fréquentes. Mais ces erreurs ne sont pas des déceptions de la nature; la figure que nous voyons existe réellement dans l'étendue, et il existe au fond de l'œil une figure semblable; mais elles ont l'une et l'autre une signification que nous ignorons. Le sens de la vue n'a rien à démêler avec les réalités; il ne nous donne que deux dimensions de l'étendue; comment serait-ce lui qui nous abuserait sur les corps, lui à qui les corps sont absolument étrangers?

Quant aux jugements dont les qualités secondes des corps sont l'objet, il suffit de démêler l'ambiguité des termes pour réfuter l'objection qu'on en tire. *Ne voyons-nous pas que le feu est chaud et que la neige est blanche?* Oui, si l'on entend par là que nous voyons, ou plutôt

que nous jugeons qu'il y a dans le feu une qualité propre à exciter la sensation de chaleur, dans la neige, une qualité propre à exciter la sensation de blancheur; mais ce jugement n'est point une déception, Mallebranche en convient; loin que la raison le combatte, c'est elle qui nous le dicte impérieusement. *Ne voyons-nous pas que le feu est chaud et que la neige est blanche?* Non, si l'on entend par là que le feu éprouve la sensation de chaleur, et la neige celle de blancheur; et c'est là ce qu'entend nécessairement Mallebranche, puisque la déception n'est possible que dans ce cas. Mais peut-on s'étonner assez qu'un philosophe tel que Mallebranche raisonne d'après une supposition si absurde? Peut-on s'étonner assez qu'un philosophe tel que Condillac, emploie tant de travail et d'art à expliquer comment *nous répandons nos sensations sur les objets*, et comment *les modifications de notre ame deviennent les qualités de ce qui existe hors d'elle?* Quoi! *nous répandons le plaisir et la douleur sur les objets!* Quoi! *le plaisir et la douleur deviennent les qualités de ce qui existe hors de nous!* Parlez-vous en figure, et ne voulez-vous dire autre chose, si ce n'est que nous rapportons aux objets comme causes, nos sensations comme effets? Dites-le donc, et dites-le dans la langue d'un philosophe. Énoncez-vous comme un fait psychologique, qu'en transportant nos sensations, c'est-à-dire nos manières d'être dans les objets, nous nous persuadons que les objets en sont affectés comme nous le sommes nous-mêmes? Le sens commun se révolte contre cette assertion. Une équivoque aussi grossière ne mériterait pas d'être relevée, si elle n'a-

vait sa source dans le principe de Descartes, si elle n'avait passé de là dans la langue philosophique qu'elle a corrompue, et si elle n'avait engendré une foule d'erreurs et de disputes.

On voit que pour prouver que quand le monde n'existerait pas, Dieu ne serait pas trompeur, Mallebranche s'appuie sur deux raisons; la première, que l'existence du monde n'est pas une vérité nécessaire; la seconde, que les sens nous trompent dans une infinité de rencontres. Les observations précédentes suffisent pour démontrer le peu de solidité de ces deux arguments, et par conséquent le peu de consistance du principe qu'ils supportent, et qui fonde lui-même toute l'opposition de Mallebranche au système de Descartes.

La base, sur laquelle il replace l'existence des corps après avoir renversé celle de Descartes, est bien plus faible, si elle n'est pas plus inexacte. L'argument, tiré de la révélation, est un cercle vicieux évident; car il suppose que la révélation est prouvée indépendamment des corps, tandis que les preuves de la révélation sont dans des livres qui sont des corps. C'est en vain que Mallebranche essaie de prévenir cette objection en disant que quand bien même ces livres seraient des fantômes, Dieu seul aurait pu les produire; Arnauld lui a répondu d'une manière qui ne souffre pas de réplique. Si je dois croire ce que je lis dans la Bible, parce que Dieu seul peut me le représenter, j'ai même raison de croire ce que je lis dans l'Alcoran: tant que je suis seul avec Dieu dans le monde, et que Dieu seul me parle, je n'ai aucun moyen de dis-

cerner la vérité entre des assertions contradictoires dont il est également l'auteur; c'est au point que les arguments des athées contre son existence acquièrent dans cette hypothèse la même autorité que ceux des défenseurs de la religion qui la démontrent.

Du reste, Mallebranche n'avait aucune pente au scepticisme; il incline bien plutôt vers le dogmatisme. Il convient que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent; il convient que nous les voyons hors de nous; il ne dispute que sur la nature et le degré de force des preuves, et il abaisse celle de Descartes de la certitude à la probabilité. Son erreur comme celle de son maître consiste à chercher la preuve de l'existence du monde où elle n'est pas, et à faire une trop grande part au raisonnement dans la connaissance humaine. On se trompe quand on le regarde comme le premier auteur du système de Berkeley; c'est à Locke qu'appartient en tout cet honneur.

Locke, partant du même point que Descartes, est loin de regarder l'existence des corps comme évidente par elle-même. « Outre l'existence de Dieu et de la nôtre, dit-« il, l'esprit a encore une autre perception qui regarde « l'existence particulière des êtres finis hors de nous. Que « l'idée que nous recevons d'un objet extérieur soit dans « notre esprit, rien ne peut être plus certain, et c'est une « connaissance intuitive; nous avons le sentiment inté-« rieur de l'introduction actuelle des idées qui nous « viennent de la part des objets. Mais de savoir s'il y a « quelque chose de plus que cette idée qui est dans notre

« esprit, et si de-là nous pouvons inférer certainement « l'existence d'aucune chose hors de nous qui corres- « ponde à cette idée, c'est ce que certaines gens croient « qu'on peut révoquer en doute. »

Locke décide en deux endroits, que nous ne pouvons pas inférer certainement l'existence d'une chose, de l'idée de cette chose dans notre esprit. « Avoir l'idée d'une chose « dans notre esprit, dit-il, ne prouve pas plus l'existence « de cette chose, que le portrait d'un homme ne démontre « son existence dans le monde, ou que les visions d'un « songe n'établissent une véritable histoire. — Tant s'en « faut que nous ayons de l'existence des autres êtres une « connaissance qui nous soit évidente par elle-même que « nous n'en avons pas même une évidence démonstrative. »

Sur quoi donc se fonde notre certitude de l'existence des corps ?—« Il est évident, dit Locke, que l'esprit ne « connaît pas les choses immédiatement, mais seulement « par l'intermédiaire des idées qu'il en a; et par consé- « quent notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a « de la *conformité* entre nos idées et la réalité des choses. »

C'est donc de la conformité des idées aux choses qu'elles représentent que dépend la *réalité* de notre connaissance des choses extérieures. Mais quelle preuve avons-nous de cette conformité? Locke se pose cette question, et voici comment il la résout.

« Mais quel sera ici notre *criterium*, dit-il, et comment « l'esprit, qui n'aperçoit rien que ses propres idées, con- « naîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choses mêmes? « Quoique cela ne soit point exempt de difficultés, je

« crois pourtant que nous pouvons être assurés que nos « idées simples sont conformes aux choses. Puisque l'es- « prit ne saurait se les former à lui-même, il faut néces- « sairement qu'elles soient produites par des choses qui « agissent naturellement sur lui. Il s'ensuit de là que nos « idées simples sont des productions naturelles et régu- « lières des choses existantes hors de nous qui opèrent « réellement sur nous, et qu'ainsi elles ont toute la con- « formité à quoi elles sont destinées et que notre état « exige; car elles nous représentent les choses sous les « apparences qu'elles sont capables de produire en nous; « et cette conformité suffit pour nous donner une con- « naissance réelle. »

Assurément la preuve, si c'en est une, est extrêmement faible; mais Locke ne pouvait concevoir le moindre doute sur la conformité des idées aux choses sans tomber dans le scepticisme. Aussi soutient-il ailleurs avec assurance que les idées des qualités premières des corps ressemblent à ces qualités, et que les exemplaires de ces idées existent réellement dans les corps. Et cependant le doute reparaît dans d'autres passages : il convient que la connaissance des corps, déduite de la conformité que les idées ont avec eux, n'a point la même certitude que la connaissance intuitive ou la démonstrative; mais il pense cependant qu'elle va au-delà de la simple probabilité. « Que si, « après tout cela, dit-il, il se trouve quelqu'un qui veuille « mettre en question l'existence de toutes choses, il doit « considérer que nous avons une assurance telle, qu'elle « suffit pour nous conduire dans la recherche du bien et

« dans la fuite du mal que les choses extérieures nous « causent; à quoi se réduit tout l'intérêt que nous avons « à les connaître.»—Les Sceptiques ne vont pas plus loin; ils nous permettent d'obéir aux impressions du plaisir et de la douleur, pourvu que nous leur accordions que la connaissance des êtres auxquels nous les rapportons comme à leurs causes, n'est ni évidente par elle-même, ni susceptible de démonstration.

Telle est l'opinion de Locke sur la perception des choses extérieures. On voit qu'il cherche à franchir par la conformité des idées aux choses l'abîme que Descartes avait essayé de surmonter par la véracité divine, et Mallebranche par la révélation. Mais cette conformité impossible, et qu'on ne pourrait démontrer, si elle était possible, que par un cercle vicieux, ne saurait remplacer le témoignage des sens, la seule autorité qui nous atteste l'existence du monde extérieur. Le bon sens de Locke le lui dit, et, dans plusieurs parties de son ouvrage, il égale l'autorité des sens à celle de nos autres facultés, et déclare que la connaissance des corps est évidente par elle-même. Mais s'il est assez raisonnable pour être inconséquent, il est trop philosophe pour sacrifier son système; cette opinion est isolée dans sa philosophie; elle n'en soutient aucune partie; tandis que l'autre est le principe et le lien commun des théories les plus importantes. En voici un exemple.

Dans le système de Locke qui admet de la manière la plus générale « que l'esprit n'a point d'autres objets « de ses pensées que ses propres idées qui sont la seule

« chose qu'il contemple ou puisse contempler, » il ne suffit pas que les idées des corps ressemblent aux corps, il faut de plus que les idées des esprits ressemblent aux esprits, sans quoi l'existence des esprits sera mise en question. A cet égard, Locke avoue que sa théorie est en défaut : « Nous ne pouvons non plus connaître, dit-il, « qu'il y ait des esprits finis réellement existants par les « idées que nous avons nous-mêmes de ces sortes d'êtres, « qu'un homme ne peut venir à connaître par les idées « qu'il a des fées et des centaures, qu'il y a des choses « actuellement existantes qui répondent à ces idées. » Que fait Locke pour résoudre cette difficulté ? A l'exemple de Mallebranche, il a recours à la révélation. Ainsi la révélation est, selon lui, la seule preuve certaine de l'existence de nos semblables considérés comme créatures intelligentes, de même que, selon Mallebranche, elle est la seule preuve certaine de l'existence de la matière. Ce côté singulier de la philosophie de Locke n'a point été remarqué autant qu'il devait l'être.

Quand on ne connaît de Locke que sa réputation méritée à beaucoup d'égards, ou quand on n'a fait qu'une étude rapide et superficielle de sa philosophie, on doit refuser de croire qu'un esprit si exact ait pu asseoir les fondements de la connaissance sur la ressemblance des idées aux corps. C'est cette absurdité qui fournit à Berkeley ses armes les plus sûres ; il ne lui faut pas de grands efforts pour montrer qu'une idée ne peut ressembler qu'à une idée, et pour en tirer cette conséquence rigoureuse, le principe des idées admis, que, « tous les

« corps dont l'assemblage compose ce magnifique univers, « n'existent point hors de nos esprits. » Berkeley arrivant enfin à la véritable conséquence du principe de Descartes, ne se contente point de rejeter l'existence des corps comme dénuée de preuves, il la nie comme impossible; il nie jusqu'à l'illusion commune. Il prétend que la matière est un *raffinement philosophique*, ignoré du vulgaire, et que celui-ci n'imagine pas que ses perceptions aient un autre objet que ses idées. A l'égard des esprits, Berkeley adopte l'opinion de Mallebranche; il pense qu'ils ne peuvent pas être représentés par des *êtres passifs et inertes* tels que les idées, et que nous les connaissons par une perception immédiate et directe. Comme selon Berkeley les idées excluent les corps, et que selon Mallebranche les idées ne démontrent point absolument la réalité des corps, ces hommes pieux, qui mettaient les intérêts de la religion bien avant ceux de la philosophie, craignirent sans doute que l'introduction des idées dans le monde des esprits ne compromît son existence comme elle avait compromis l'existence du monde matériel; et cette crainte si légitime a été justifiée par Hume qui, bien libre de cette partialité en faveur des esprits, a démontré sans réplique qu'ils ne soutiennent pas mieux que les corps l'épreuve fatale de la conformité de l'idée avec l'objet. C'est Hume qui est le père du scepticisme moderne, et le créateur du néant universel; Mallebranche et Berkeley, bien qu'idéalistes, peuvent être comptés parmi les dogmatistes les plus impérieux.

Cet exposé rapide des systèmes de Mallebranche, de

Locke et de Berkeley montre assez qu'ils découlent tous du principe de Descartes qui concentre toute évidence primitive dans le fait de conscience, et de l'hypothèse scholastique des idées qui en est l'auxiliaire indispensable. Mais à mesure qu'ils s'éloignent de la source commune, on voit les quatre systèmes acquérir de nouveaux principes et manifester des tendances différentes, comme ces individus d'une même famille en qui la nature développe peu à peu des contrastes qu'elle avait cachés en quelque sorte dans les traits indécis et les penchants uniformes du premier âge.

Tous admettent l'hypothèse des idées. Nous ne voyons pas les corps; et, selon Mallebranche, Dieu lui-même ne les voit pas et ne saurait les voir. Il ne les connaît que par les idées qu'il en a, et par la volonté qu'il a eue de les appeler à l'existence : de sorte que l'univers a été créé sans être aperçu, et qu'il pourrait s'anéantir sans disparaître.

Descartes, Mallebranche et Locke maintiennent le monde extérieur; ils prétendent seulement prouver sa réalité en la déduisant de la réalité des idées; mais Berkeley le supprime; selon lui, les idées mêmes sont les corps; il n'y en a pas d'autres.

La preuve de la ressemblance des idées aux corps eux-mêmes, se présente à Descartes et à Mallebranche, comme à Locke; elle satisfait Locke; mais elle est rejetée par Descartes et Mallebranche qui en cherchent une meilleure.

Descartes croit la rencontrer dans l'idée de Dieu; Mal-

lebranche conteste la preuve de Descartes ; il n'en trouve de solide que dans la révélation.

Ainsi la révélation écartée, Mallebranche pressant la doctrine de Descartes aboutit au pur idéalisme; Berkeley atteint le même résultat en pressant les conséquences de la doctrine de Locke.

On voit que c'est le dessein d'édifier toute la philosophie sur un seul fait, c'est-à-dire toute la connaissance sur une faculté unique, qui a le plus contribué à égarer Descartes et Mallebranche sur ses pas; au lieu que les principales racines du système de Locke et de Berkeley se trouvent dans l'hypothèse des idées. Sous ce rapport, la doctrine de Mallebranche est une modification de celle de Descartes; la doctrine de Berkeley une modification de celle de Locke.

L'hypothèse des idées admise, le seul système conséquent est celui de Berkeley ; le plus mauvais, de tous points, celui de Locke : sa raison, comparée à celle de Descartes, de Mallebranche et de Berkeley, paraît faible; mais il a sur eux l'avantage d'avoir ouvert la route de l'observation, et d'avoir été lui-même un observateur plein de sagacité, de finesse et de candeur.

Nous ne rappellerons pas quelques autres systèmes dont nous avons rendu compte; mais, quand il s'agit des théories imaginées pour expliquer la perception externe, comment passer sous silence le grand nom de Leibnitz et l'harmonie préétablie, la plus ingénieuse, je ne dirai pas des découvertes, mais des inventions métaphysiques ? Leibnitz ne sépare point la loi particulière de la perception,

des lois générales de l'union de l'ame et du corps; par là il généralise le problème qu'il pose à-peu-près en ces termes : Je veux mouvoir mon bras et je le meus; comment une substance, elle-même intangible, peut-elle mouvoir ce qu'elle ne saurait toucher? Un mouvement quelconque dans une partie de mon corps opère à l'instant dans mon ame le sentiment et la connaissance; comment une substance qui ne sent ni ne connaît, produit-elle des effets que sa nature ne contient pas? Supposera-t-on une influence du corps sur l'ame et de l'ame sur le corps? C'est dire avec les Péripatéticiens que le corps envoie des pensées à l'ame; c'est dire aussi que l'ame peut changer à son gré la vitesse et la direction de tous les mouvements qui s'exécutent dans le corps, accélérer ou retarder la circulation du sang, en un mot, troubler tout l'ordre des phénomènes de la nature animale; ce qui est démenti par l'expérience, et même impossible à l'égard du plus grand nombre de ces phénomènes que l'ame ignore. Aura-t-on recours à Dieu pour interpréter les volontés de l'ame au corps, et pour communiquer les mouvements du corps à l'ame? Dans ce système, qui est celui des causes occasionelles, l'intervention continuelle de la cause générale, fait de chaque cas particulier un miracle; et Dieu, employé comme machine, *Deus ex machinâ*, ne résout pas mieux un problème qu'il ne dénoue un drame. Il n'y a qu'une manière de résoudre celui de la communication de l'ame avec le corps, et la voici. C'est une loi de la monadologie que le seul fait de la création d'une substance renferme une multitude d'autres

faits dérivés, qui sont les modifications successives qu'elle doit subir en vertu de la force et de l'activité dont elle est douée. Ces modifications lui naissent de son propre fonds et les unes des autres; de sorte que chaque monade possède en elle-même *continuationem seriei operationum suarum*, et *la raison de tout ce qui lui est arrivé ou arrivera.* C'est ce qui fait dire à Leibnitz que *le présent est gros de l'avenir;* que *le futur se pourrait lire dans le passé*, et que l'*éloigné est exprimé dans le prochain.* Mais comme il y a deux natures de monades, il y a deux ordres de faits; les uns sont la suite des pensées dans les monades intelligentes ou ames; les autres la suite des mouvements dans les aggrégats des éléments de la matière. Les lois morales ou rationnelles président aux faits de la première classe; les lois mécaniques aux faits de la seconde. Les pensées de l'ame se succèdent selon les lois qui lui sont propres, comme si elle existait seule avec Dieu; les mouvements des corps se succèdent selon les lois invariables de la mécanique, comme s'il n'y avait que des corps dans l'univers. Quelle difficulté y a-t-il maintenant d'admettre la coordination éternelle du monde moral et du monde physique, et la correspondance invariable des pensées et des mouvements? Cette supposition résout toutes les difficultés en substituant l'harmonie à l'influence; seule, elle explique comment le mouvement suit la pensée sans en dépendre, et comment il la précède sans la produire; seule enfin, elle a le mérite de ramener l'unité dans la création, et de ne donner à l'univers qu'un maître dont la prévision toute-puissante a su faire concourir en-

semble des substances et des événements d'une nature si opposée.

Telle est en substance, l'hypothèse de l'harmonie préétablie qui fut, dit Fontenelle, quelque chose d'imprévu et d'inespéré sur une matière où la philosophie semblait avoir fait ses derniers efforts. Elle se rattache, comme on le voit, au système des monades, qui découle lui-même du principe de la raison suffisante. La philosophie de Leibnitz est un grand tout qui embrasse Dieu, l'homme, les animaux, l'univers, et dont les parties étroitement liées entre elles ne se détachent point, et ne se resserrent pas non plus dans les dimensions étroites d'un résumé. Ce qui la distingue entre toutes les autres, c'est l'originalité, la hauteur et l'étendue. Leibnitz a étonné les plus grands hommes du plus grand siècle qui ait lui sur la terre; ses erreurs sont comptées parmi les titres de l'esprit humain; et le degré d'admiration qu'excitera ce vaste génie sera toujours la mesure de l'intelligence de ses lecteurs.

Bonnet veut que les jeunes philosophes s'occupent beaucoup de cette métaphysique transcendante, ne fût-ce, dit-il, que pour fortifier leur entendement; il aurait pu ajouter, et pour apprendre par un si grand exemple, que la métaphysique transcendante n'est, le plus souvent, qu'une sublime méprise sur l'objet et les limites de la connaissance humaine. Quand l'harmonie préétablie ne rencontrerait pas des difficultés insolubles, elle ne serait encore qu'une hypothèse; et à ce titre elle n'aurait pas plus d'autorité que les fictions poétiques de l'Iliade et de l'Énéide. La vraie philosophie, qui n'a guère que des lois prohibi-

tives, diffère surtout de la fausse, en ce qu'elle ne proscrit rien plus sévèrement que les hypothèses. Désapprendre est donc le premier fruit que l'on retire de l'étude raisonnée des systèmes des philosophes. Si la métaphysique transcendante est la science des principes des choses, elle réside dans le sein de la Divinité; nous n'avons que son ombre sur la terre. Nous ne savons du monde extérieur que ce que nos sens nous en apprennent; nous ne nous connaissons nous-mêmes que par la conscience et la réflexion; les faits que nous sommes capables d'observer au-dedans et au-dehors de nous, et les conséquences légitimes que nous en tirons, sont toute la philosophie.

FRAGMENTS THÉORIQUES.

I.

Distinction de la sensation et de la perception.

Nous plaçons sous ce titre trois fragments; le premier pose la distinction de la sensation et de la perception; le second indique l'origine et les conséquences de la confusion des deux faits; le troisième expose et réfute la doctrine de Condillac, dont les erreurs dérivent principalement de la même confusion.

I. *Distinction de la sensation et de la perception.*

(FRAGMENT DE LA 3e LEÇON DE LA 2e ANNÉE.)

Que chaque opération des sens soit complexe, et qu'elle renferme à la fois une sensation, une perception et un jugement, c'est ce dont vous pouvez vous assurer en réfléchissant sur ce qui se passe en vous à chaque instant. La philosophie de l'esprit humain est une science de faits; les leçons, les livres peuvent diriger votre attention, vous aider à classer et à retenir ceux que vous observez; mais ils ne tiennent pas lieu de l'observation. Il faut que les faits reposent sur l'observation, non sur l'autorité; si les faits étaient loin de vous, vous seriez obligés de recourir à l'autorité; mais quand ils sont en vous-mêmes, l'autorité est un mot vide de sens.

Ne considérons pas en ce moment les qualités des corps dans ce qu'elles ont de différent, mais uniquement dans ce qu'elles ont de commun, qui est d'être, les unes et les autres, les objets de nos perceptions.

Vous vous approchez du feu : que se passe-t-il en vous? Vous éprouvez une sensation qui est agréable, si vous avez froid, mais qui peut devenir désagréable si elle est trop vive; puis vous jugez qu'il y a dans le feu une propriété qui la cause. Voilà deux choses; laquelle fixe le plus votre attention? la sensation, parce qu'elle est ordinairement accompagnée de plaisir et de douleur, et parce que la qualité qu'elle vous suggère est une qualité obscure. Vous vous appuyez contre un corps dur; d'abord vous êtes affecté d'une certaine manière en vous-même, ensuite vous percevez la dureté et l'étendue au-dehors. Voilà deux choses encore; laquelle domine? la perception, parce que la perception est claire et dictincte tandis qu'elle était obscure dans le premier cas, et parce que la sensation est rarement accompagnée de plaisir et de douleur. Dans le premier cas, c'est la sensation qui enveloppe la perception et donne son nom à la qualité perçue; dans le second cas, c'est la perception qui enveloppe la sensation et donne son nom à ce que vous sentez.

Mais la sensation n'est pas moins réelle dans ce dernier cas que dans le premier; il ne tient qu'à vous de la recueillir, en observant attentivement ce qui se passe en vous. Si vous n'êtes pas capable de ce degré d'attention, pressez le corps dur, et la sensation se manifestera aussitôt par la douleur; vous ne douterez pas que la douleur

qui est en vous, ne soit distincte de la dureté et de l'étendue qui sont dans le corps extérieur.

Comment la sensation de la dureté qui est en vous, vous suggère-t-elle la connaissance de la solidité et de l'étendue qui sont hors de vous, qui existaient avant la sensation, et qui continueront d'exister après qu'elle sera évanouie? nous l'ignorons. Il n'y a pas de pont jeté sur l'abîme qui nous sépare du monde extérieur; ce n'est pas notre raison qui le franchit; la nature est notre seul guide.

Je presse cette table de la main; je sens qu'elle est dure: cela veut dire que j'éprouve une certaine sensation, de laquelle je conclus sans raisonnement, sans comparaison d'idées, qu'il y a quelque chose d'extérieur qui résiste à ma force compressive.

Ainsi voilà une sensation et une conclusion suggérée par la sensation, c'est-à-dire une sensation et une perception. Comparez-les ensemble. La sensation est en vous, la chose solide est hors de vous. La sensation n'existe qu'au moment où vous la sentez, la perception de la chose solide est d'une telle nature, que *vous jugez sans défiance*, selon l'expression de Reid, que cette chose existait avant d'être perçue, et qu'elle continuera d'exister quand elle aura cessé d'être perçue. La sensation n'a ni étendue, ni cohésion de parties, la chose solide a tout cela. La sensation peut aller jusqu'à la douleur, la chose solide n'en est pas susceptible. Comment donc connaissons-nous la solidité, puisque ce n'est pas par la sensation, à laquelle elle ne ressemble en aucune manière? Je

répète que nous l'ignorons. La première de nos facultés, dans l'ordre chronologique, est la faculté de sentir; et nous sentons à cette condition que chacune de nos sensations est un signe naturel qui, sans aucun préalable, et comme par une sorte d'enchantement, nous suggère la conception subite de quelque existence extérieure, et non-seulement la conception de cette existence, mais la persuasion invincible de sa réalité.

II. *Origine et conséquences de la confusion de la sensation et de la perception.*

(FRAGMENT DE LA 10e LEÇON.)

La constitution de l'homme est une chose de fait qui s'étudie comme la constitution de l'univers, par l'expérience.

La philosophie ancienne fit peu de progrès dans l'étude de la nature, parce qu'elle suivit une route opposée. Au lieu de s'élever des faits dérivés aux faits primitifs par des généralisations exactes et prudentes, elle cherchait le principe des choses dans de vaines hypothèses. Nous voyons dans Platon et dans Xénophon quel était le mépris de Socrate pour les philosophes de son temps, qui assignaient *a priori* la cause de tous les phénomènes. Les cosmogonies furent l'enfance de la philosophie naturelle; elle a été longue cette enfance, car elle a duré jusqu'au temps où Bacon a donné le précepte, et Newton le premier exemple de la seule méthode qui conduise au vrai dans l'étude de la nature.

Il y aurait une rigueur excessive à comparer l'état présent de la philosophie de l'esprit humain à ce qu'était la philosophie naturelle avant Bacon et Newton; mais il est certain que la science n'est point faite. La preuve en est que l'Europe est encore divisée en écoles. Nous ne sommes pas entièrement sortis de l'enfance des psychogonies; les philosophes les plus célèbres des dix-septième et dix-huitième siècles se sont tourmentés à faire l'homme avec un principe, comme Thalès, je crois, faisait le monde avec l'eau. L'homme est ce qu'il est; observons-le, ne l'imaginons pas.

L'observation de la nature humaine, comme celle du monde physique, consiste dans la revue des faits. Un seul oublié ou méconnu, les généralisations sont infidèles; ce que vous appelez l'homme n'est pas l'homme. Où sont les faits? Ils sont en nous-mêmes et dans les autres. Nous les obtenons donc par notre propre expérience, et par celle d'autrui; et l'observation doit être aussi étendue que cette double expérience; elle doit embrasser tous les âges, toutes les époques de la civilisation, toutes les actions de la vie commune, tous les travaux de la raison spéculative, tous les appétits, tous les penchants, toutes les émotions du cœur. L'histoire, le drame, les écrits des philosophes et des moralistes, les législations des peuples sont le vaste dépôt des faits observables qui constituent la nature humaine. C'est l'homme qui se décrit lui-même dans Thucydide et Tacite, dans Pascal et Bossuet, dans Shakespeare, Corneille, Racine, Molière, La Fontaine, Montesquieu. Les traits épars de cette des-

cription sont les matériaux de la philosophie; tous doivent être rassemblés ; il n'est permis d'en négliger aucun.

Voilà le premier pas dans l'étude de l'homme. Le second consiste à classer les faits eu égard à leurs similitudes et à leurs différences. Les faits semblables, nous les rapportons à un même principe que nous appelons *faculté*, et que nous concevons comme une capacité ou comme une force de notre esprit. Nous introduisons donc autant de facultés dans notre esprit, que nous formons de classes de faits semblables. La conscience est un juge si sûr de la similitude ou de la différence, qu'il n'y aurait nul risque de se tromper dans cette classification, si tous les faits étaient simples ; mais la réflexion nous apprend bientôt que la plupart sont composés. Ainsi, dans la notion du mouvement se rencontrent la notion du corps, celle de l'espace et celle de la durée; et la notion du corps se résout elle-même en plusieurs éléments. Là commencent les difficultés communes à toute espèce d'analyse, et celles qui sont propres à l'analyse des faits psychologiques, laquelle n'étant que mentale et par conséquent nominale, n'a jamais en sa faveur l'autorité de l'expérience, puisqu'elle ne sépare pas les éléments qu'elle distingue, et ne fait pas toucher les uns hors des autres ; d'où vient que les résultats de cette espèce d'analyse sont si souvent contestés. Quoi qu'il en soit, à chaque progrès réel et certain de l'analyse, c'est-à-dire à chaque décomposition d'un fait composé, les éléments de ce fait retournant à quelques-unes des classes établies, il disparaît une classe, et le nombre des faits généraux diminue.

On est d'accord dans tous les systèmes, que la variété infinie des faits n'est qu'apparente, et que les faits premiers ou les notions simples ne sont pas fort considérables; mais on dispute sur le nombre, et dans la plupart des systèmes de la philosophie moderne, on va jusqu'à soutenir qu'il n'y a qu'un fait simple dont tous les autres dérivent; en sorte que ce fait étant donné et la faculté de déduire, l'homme en sort tout entier.

Il faut bien qu'on se trompe de quelque côté. Deux sortes d'erreurs sont possibles; ou bien on regarde comme un fait simple un fait réellement composé, ou bien on regarde comme un fait composé un fait réellement simple et indécomposable. La première erreur conduit à supposer entre les faits une différence qui n'y est point, puisque le fait regardé mal-à-propos comme simple, n'est qu'une combinaison naturelle ou artificielle d'autres faits connus; on sépare donc des faits homogènes. La seconde erreur conduit à faire disparaître des différences qui existent dans la nature, puisque le fait dans lequel on ne voit que des faits connus est réellement autre chose; on confond donc des faits hétérogènes. Dans le premier cas, on ne généralise point assez; dans le second on généralise trop. Laquelle de ces deux erreurs est la plus dangereuse et la plus nuisible aux progrès de la philosophie? la réponse est aisée.

L'erreur qui consiste à séparer des faits semblables n'est point une erreur proprement dite, puisque le philosophe qui s'arrête à un fait décomposable n'affirme point qu'il soit indécomposable; il le déclare seulement indécom-

posé. Cette circonspection n'introduit aucune erreur dans la philosophie, d'abord parce qu'elle n'y introduit aucune théorie; ensuite parce que tous les faits restent dans la science, quoiqu'il échappe quelques similitudes. L'erreur qui consiste à confondre deux faits différents entraîne cette conséquence inévitable que l'un des deux faits disparaît de la science, sans quoi ils resteraient deux et ne seraient pas un; elle a cette autre conséquence que le résultat dont il s'agit ne peut être obtenu que par une mauvaise théorie. Ainsi, d'une part, la science est fausse, et d'une autre part, elle est soumise à l'influence incalculable de quelque faux principe.

L'erreur qui confond des faits différents n'est pas seulement la plus dangereuse, elle est encore celle qu'il est le plus malaisé d'éviter, parce qu'elle se rencontre dans l'une des pentes les plus naturelles de l'esprit humain. La simplicité est un des besoins de notre entendement: nous concevons plus vite et mieux ce qui est simple; rien n'est si simple que ce qui est un; c'est donc l'unité que nous cherchons toujours, et, comme nous l'exigeons dans les conceptions de l'intelligence humaine, nous l'imposons aussi à la nature, et nous la plaçons dans toutes ses œuvres. De là l'ancienne physique, et de là la métaphysique moderne. Les fourneaux de l'alchimiste s'allumaient pour la recherche du principe unique des choses; des physiciens plus raisonnables avaient la condescendance d'admettre quatre principes; à mesure qu'on a étudié la nature dans la nature elle-même, les principes non pas indivisibles, mais indivisés, se sont multipliés;

on en compte aujourd'hui plus de quarante. Il en sera de même, je n'en doute pas, dans la philosophie de l'esprit humain, quand l'esprit d'observation en aura banni l'esprit de système et la chimère du fait unique.

Cette digression qui n'est qu'apparente, aboutit au point que nous avons discuté dans les dernières leçons; la sensation et la perception sont-elles un seul et même fait, ou ce qui est la même chose, la sensibilité et l'intelligence sont-elles une seule et même faculté?

On convient dans la philosophie de la sensation, qu'il y a des sensations qui ne nous apprennent rien que leur propre existence et la nôtre, et que nous ne sortirions jamais de nous-mêmes si nous étions réduits à ces sensations : ce sont celles de l'odorat, du goût, de l'ouïe. On convient que les sensations du toucher diffèrent de celles dont nous venons de parler, en ce qu'elles nous révèlent des existences distinctes de la nôtre : Locke et Condillac le reconnaissent. N'est-ce point là une différence entre ces deux ordres de sensations?

Les sensations de l'ouïe, du goût, de l'odorat, ne sont rien que des sensations : les sensations du tact sont des sensations, plus une connaissance, et tout ce qui suit de la connaissance, c'est-à-dire un objet connu, un jugement porté sur l'existence de cet objet, etc. N'y a-t-il pas contradiction à dire que les premières et les secondes sont un fait identique? On ne peut nier cette contradiction, à moins de prétendre que le fait particulier de la connaissance est contenu dans le fait général de la sensation. Mais s'il y était contenu, il se rencontrerait dans les pre-

mières comme dans les secondes; or, il est avoué qu'il n'y est pas; il survient donc dans les secondes; il y a donc dans les secondes ce qui n'est pas dans les premières et ce qui ne peut pas en être déduit. L'exactitude de l'analyse exige donc que le fait de la connaissance soit distingué du fait de la sensation.

Mais, dit-on, ce qu'il y a de plus dans les sensations du toucher, le fait que vous appelez *connaissance* ou *perception*, ce fait même est une sensation.

Ce que nous appelons connaissance ou perception consiste en deux choses fort distinctes : l'acte de l'esprit qui connaît, l'objet connu. Ici l'objet connu c'est l'extériorité, l'extériorité étendue et solide.

Si la perception n'est qu'une sensation, non-seulement la connaissance est une sensation, mais l'étendue et la solidité sont des sensations, comme les sons, les saveurs, les odeurs. Cette conséquence est avouée dans les termes les plus clairs et les plus expressifs.

Si l'étendue et la solidité sont de pures sensations, il n'y a point de dehors : nos sensations sont nos manières d'être; nos manières d'être sont nous-mêmes diversement modifiés. Cependant on ne fait point de difficultés de reconnaître que l'étendue et la solidité nous semblent extérieures; on dit que *nous les rapportons hors de nous*. Il faut donc ici franchir une contradiction, et supposer un dehors, quoiqu'il ne puisse pas y en avoir pour des êtres qui n'auraient que des sensations.

Cette contradiction franchie, voilà le dehors pure sensation, pure manière d'être de nos esprits, c'est-à-dire, voilà le dehors dedans. S'il est ainsi, toute la réalité

du dehors est en nous; il existe quand nous le sentons; il n'existe pas quand nous ne le sentons pas; avec une autre sensibilité, nous le sentirons autre. Ainsi, il n'y a de dehors que relativement à nous; le dehors n'est point une existence absolue, indépendante; il n'est point une seule et même chose; il est autant de choses différentes qu'il y a d'êtres animés qui le sentent, ou plutôt la différence du dedans au dehors est purement nominale. Les édifices d'une ville qui cesse d'être habitée, cessent d'exister; ils changent chaque fois qu'elle change d'habitants; ils sont autant de choses distinctes qu'elle a d'habitants.

On devait raisonner de même sur les distinctions morales. La perception des objets extérieurs est accompagnée d'une sensation; de même la perception des qualités morales des actions humaines est accompagnée d'une émotion de l'ame, que nous appelons *sentiment*. Le sentiment est un secours de la nature qui nous invite au bien par l'attrait des plus nobles jouissances dont le cœur de l'homme soit capable, et qui nous détourne du mal par le mépris, l'aversion, l'horreur qu'il nous inspire.

C'est un fait, qu'à la contemplation d'une belle action ou d'un noble caractère, en même temps que nous percevons ces qualités de l'action ou du caractère, perception qui est un jugement, nous éprouvons pour la personne un amour mêlé de respect, et quelquefois une admiration pleine d'attendrissement. Une mauvaise action, un caractère lâche et perfide excitent une perception et un sentiment contraire. L'approbation intérieure de la conscience, et le remords, sont les sentiments attachés à

la perception des qualités morales de nos propres actions.

Le sentiment est aussi supérieur à la sensation que les facultés morales de l'homme sont supérieures à ses autres facultés. Ce sont, en effet, les facultés morales qui seules donnent à la vie de la dignité, à la mort des espérances. Je n'affaiblis donc point la part du sentiment, comme vous le voyez. Cependant il n'est pas plus vrai que la morale soit toute dans le sentiment qu'il n'est vrai que la perception soit dans la sensation; et si on le soutient on anéantit les distinctions morales, comme on anéantit le monde extérieur quand on confond la connaissance avec la sensibilité. Que la morale soit toute dans le sentiment, rien n'est bien, rien n'est mal en soi; le bien et le mal sont relatifs; les qualités des actions humaines n'ont de réalité que dans nos esprits, et elles sont précisément telles que chacun les sent. Changez le sentiment, vous changez tout; la même action est à la fois bonne, indifférente et mauvaise selon l'affection du spectateur. Faites taire le sentiment, les actions ne sont que des phénomènes physiques; l'obligation se résout dans les penchants, la vertu dans le plaisir, l'honnête dans l'utile. C'est la morale d'Épicure; *Dii meliora piis!*

J'ai dit que la confusion de deux faits différents entraînait deux conséquences, 1° l'annihilation de l'un des faits; 2° une mauvaise théorie. Ici le fait anéanti c'est cette opinion du genre humain, qu'il existe un monde extérieur, indépendant de l'esprit qui l'aperçoit; la mauvaise théorie, c'est le cercle vicieux du dehors, quand il ne peut pas y avoir de dehors pour un être réduit à sentir.

Concluons : les sensations du tact renferment quelque chose de plus que les sensations de l'odorat, du goût et de l'ouïe : ce *plus* est ce que nous appelons *perception*. Si ce *plus* n'est encore que sensation, et l'acte de connaître et les objets de la connaissance sont de pures sensations.

Si le monde extérieur n'est qu'une sensation, une odeur, une saveur, il n'existe que quand nous le sentons, il n'est que relativement à nous. Les êtres sensibles anéantis, l'univers l'est avec eux; il y a autant d'univers différents que de sensibilités différentes.

Dans cette philosophie disparaît le fait de la persuasion du genre humain qu'il y a un univers absolu. Le genre humain se trompe-t-il? C'est ce qu'on ne peut mettre en question, qu'en mettant en question toutes les facultés de l'homme et l'homme lui-même.

III. *Confusion de la sensation et de la perception dans Condillac; exposition de sa doctrine.*

(FRAGMENT DES 4e ET 5e LEÇONS.)

Passons à l'examen de la doctrine de Condillac sur la perception externe. On la trouve exprimée très-diversement dans ses différents ouvrages, selon qu'il est plus ou moins occupé de plier son langage à son système. Ici il expose assez exactement les faits; là il les défigure par des hypothèses; ailleurs il confond absolument ce qu'il avait lui-même distingué; nulle part il ne remplit la tâche qu'il s'est imposée, de transformer la sensation en perception,

et de déduire logiquement de ce qui se passe en nous la connaissance de ce qui se passe hors de nous.

On peut distinguer dans les ouvrages de Condillac trois théories différentes sur la perception.

La première est bonne, parce qu'elle n'est point une théorie, mais une simple description des faits; aussi contredit-elle les deux autres. Elle est exprimée dans le passage suivant : « Si on suppose que la statue raisonne « pour passer d'elle aux corps, on suppose faux; car il « n'y a point de raisonnement qui puisse lui faire fran- « chir ce passage. Mais la nature a organisé la statue pour « être mue, pour toucher, et pour avoir en touchant une « sensation qui lui fait juger qu'il y a au dehors de son « être sentant de l'étendue et des corps [1]. » Il n'y a rien là que d'exact : la statue touche, la statue sent, et en même temps qu'elle sent, elle juge qu'il y a hors d'elle de l'étendue solide; la sensation est en elle; l'étendue solide est hors d'elle; il n'y a rien de commun entre ces deux choses, puisque Condillac reconnaît qu'il n'y a point de raisonnement qui puisse faire passer de l'une à l'autre; ce sont donc deux faits distincts et indépendants; la perception n'est donc pas la *sensation transformée;* elle n'a avec elle qu'un rapport de succession.

Mais ces lueurs de bon sens vont s'éteindre peu à peu dans l'esprit de système. Voici la seconde théorie de Condillac; on la trouve dans la phrase suivante de l'*Art de penser :* « Il y a trois choses à distinguer dans nos sensa-

[1] *Extrait raisonné du Traité des sensations*, p. 31.

« tions, 1° la perception que nous éprouvons; 2° le rap-
« port que nous en faisons à quelque chose hors de nous;
« 3° le jugement que ce que nous rapportons aux choses
« leur appartient réellement[1]. » Reprenons les différentes parties de cette phrase.

1° *La perception que nous éprouvons.* — Ce qu'on éprouve n'est point une perception, mais une sensation; il faut bien d'ailleurs que la sensation se trouve quelque part dans *la sensation*, et elle ne s'y trouverait pas, si la *perception* ne signifiait pas ici la *sensation*.

2° *Le rapport que nous faisons de la sensation à quelque chose hors de nous.* — Un rapport suppose deux termes; rapporter ses sensations à quelque chose hors de soi, c'est savoir qu'il y a quelque chose hors de soi; on ne l'apprend donc pas par ce rapport; on le savait auparavant; l'analyse de Condillac est donc incomplète; il y manque un élément indispensable, la connaissance du dehors. Mais si Condillac avait admis cet élément, il y aurait eu dans l'opération des sens deux faits distincts, la sensation et la perception, ce qu'il ne pouvait reconnaître sans renverser la base de son système. — Le second terme du rapport selon Condillac est *quelque chose hors de nous.* — Les qualités secondes sont *quelque chose;* mais les qualités premières sont *telle chose;* la connaissance du dehors ne commence pas par *quelque chose*, mais par *telle chose*.

Une sensation rapportée ou transportée où l'on vou-

[1] *Art de penser*, p. 17.

dra ne sera jamais qu'une sensation, c'est-à-dire un être sentant : il n'y a pas moyen de trouver là l'extériorité, l'étendue, et toutes les qualités de la matière. L'expérience nous découvre un rapport constant entre nos sensations et les objets extérieurs, et il nous semble que ce rapport est celui de l'effet à la cause; mais la découverte de ce rapport suppose toujours la connaissance préalable des objets et par conséquent du dehors. C'est là qu'il faut en venir; c'est le dehors qu'il faut reconnaître pour un fait primitif, ou déduire logiquement du fait antérieur de la sensation interne. Condillac veut-il dire que nous rapportons nos sensations comme effets aux objets extérieurs comme causes? En ce cas il suppose les objets extérieurs connus, et la notion de l'extériorité acquise sans faire voir comment nous l'avons acquise par la sensation. Veut-il dire que nous déduisons, que nous concluons les objets extérieurs et leurs qualités de nos sensations? Non-seulement il ne le prouve pas; mais il a reconnu tout-à-l'heure qu'il n'y a pas de raisonnement qui puisse nous faire franchir ce passage.

On trouve à chaque page de Condillac ce rapport de nos sensations aux objets. Il en avait grand besoin pour identifier la perception avec la sensation, ce qui est nous avec ce qui n'est pas nous, et les qualités de la matière avec les opérations de nos esprits. Sans cette transformation, il y aurait deux grands faits dans la nature, et Condillac n'en veut qu'un, la sensation. Les objets extérieurs ne sont donc que nos sensations rapportées au-dehors, ou nous-mêmes hors de nous, et toute la connaissance hu-

maine se réduit à cette proposition identique : la *sensation est la sensation*. On lit, *Art de penser*, page 14 : « Accoutumés de bonne heure à nous dépouiller de nos « sensations pour en revêtir les objets. » On lit, *Extrait raisonné*, page 32 : « Nous voyons nos sensations hors « de nous »; page 33 : « Les modifications de notre ame de- « viennent les qualités de tout ce qui existe hors d'elle »; page 42 : « Nos sensations se rassemblent hors de nous [1]. » On lit, *Traité des sensations*, page 186 : « L'ame passe « d'elle hors d'elle [2] »; page 189 : « La statue juge ses ma- « nières d'être hors d'elle; ses sensations deviennent les « qualités d'un objet différent d'elle-même. » Toutes ces phrases sont autant de monstres; et remarquez qu'elles supposent toutes ce qui est en question, *le dehors*.

La troisième théorie de Condillac est tout entière dans les deux phrases que nous allons transcrire. « Parmi les « sensations que nous devons au toucher, il y en a une que « nous n'apercevons pas comme une manière d'être de « nous-mêmes, mais plutôt comme la manière d'être d'un « continu formé par la contiguité d'autres continus, et « nous sommes forcés de juger étendue cette sensation « même [3]. » — « Puisqu'un corps est un continu formé par « la continuité d'autres corps étendus, la sensation qui « le représente est un continu formé par la contiguité « d'autres sensations étendues. D'où il suit que l'espace « n'est que la coexistence de nos sensations [4]. »

[1] Quand nous avons mis nos sensations dans les objets, sont-ce les objets qui sentent à notre place, ou nous qui sentons dans les objets ?

[2] Où va l'ame, en passant hors d'elle ?

[3] *Extrait raisonné*, p. 30.

[4] *Traité des sensations*, p. 177.

Remarquons d'abord ces locutions, *nous sommes forcés de juger, puisque;*—là se révèle tout l'esprit de la philosophie de Condillac : cette philosophie anéantit la nécessité de l'observation et met à sa place le raisonnement; ce n'est pas que Condillac ne recommande souvent l'observation; *observons la statue*, dit-il sans cesse; mais la statue est une hypothèse, et qu'est-ce qu'observer une hypothèse, si ce n'est raisonner?

« Parmi les sensations que nous devons au toucher, « dit Condillac, il y en a une que nous n'apercevons pas « comme une manière d'être de nous-mêmes. » Les manières d'être de la matière sont des qualités, les manières d'être de l'esprit, des opérations; les esprits sont toujours actifs, même dans la sensation qui n'est pas sentie sans quelque coopération de l'attention; sentir, agir, ce n'est pas la même chose qu'être rond ou carré, blanc ou noir. Substituez donc dans cette phrase *opération* à *manière d'être*, vous lirez : « Parmi les sensations que nous de« vons au toucher, il y en a une (c'est la connaissance des « qualités premières des corps), que nous n'apercevons « pas comme une *opération* de nous-mêmes, mais comme « l'*opération* d'un continu formé par la continuité d'au« tres continus, et nous sommes forcés de juger *étendue* « cette *opération* même. » Condillac aurait-il écrit cette phrase?

Dans la seconde phrase, il définit la matière par l'étendue seule, sans parler de la solidité; or, il est tout aussi certain que nous percevons la solidité, qu'il peut l'être que nous percevons l'étendue; ajoutez donc la *so-*

lidité à l'*étendue*, et vous lirez : « Puisqu'un corps est un « continu *solide*, formé par la contiguité d'autres corps « *étendus* et *solides;* la sensation qui le représente est un « continu *solide*, formé par la contiguité d'autres sensa- « tions *étendues* et *solides*. » Je le demande de nouveau, Condillac aurait-il écrit cette phrase?

Voici maintenant le mot de toutes ces énigmes. Nous admettons, nous, deux faits parallèles, primitifs, qui ne dérivent point l'un de l'autre, ni d'aucun autre fait antérieur, la sensation et la perception. Nous devons au premier la notion du *moi;* au second, la notion d'une activité indépendante de nos perceptions. Ces deux notions n'ont rien de commun; l'étendue et la solidité ne ressemblent point aux affections d'un être sensible; la conscience nous atteste suffisamment que la joie et la douleur ne sont ni rondes ni carrées, ni dures ni molles, ni rudes, ni polies. Le système philosophique de Condillac n'admet que l'un de ces faits, la sensation; d'où il suit que Condillac est condamné à faire sortir de la sensation, et la perception, et tous les objets de la connaissance humaine, et les règles éternelles de la morale. Mais il ne s'agit ici que de la perception. Extraira-t-il les corps de la sensation par le raisonnement? Non, il dit lui-même que cela est impossible. Il faut donc qu'il fasse de la sensation et des corps une seule et même chose; et c'est en effet le parti qu'il prend. Mais comment faire une seule et même chose de ce qui est à la fois en moi et hors de moi, de ma pensée et de ce qui est étendu, solide et figuré? il y a bien à cela quelque embarras. Puisque, d'un côté, je n'ai que des

sensations, et que de l'autre je connais l'étendu et le solide, j'ai donc des sensations étendues et solides; et puisque l'étendue suppose la contiguité de parties semblables, j'ai donc des sensations étendues, solides et contiguës. De ces trois choses, Condillac en dit deux; il énonce formellement les sensations étendues et les sensations contiguës; s'il n'énonce pas les sensations solides, il devait le faire; son système emporte les sensations solides, aussi bien que les sensations étendues. Mais quoi de plus absurde que des affections ou des pensées solides, étendues et contiguës? Le sens commun *recule épouvanté* devant un système qui aboutit là. Oui, le sens commun, mais non pas le philosophe qui crée ce système. C'est de cette absurdité-là même que Condillac va se prévaloir; remarquez et admirez, il y a lieu, l'artifice de son procédé. Vous les avez, dit-il, ces sensations ou ces manières d'être; vous les avez, puisque mon système exige impérieusement que vous les ayez; mais c'est précisément parce qu'elles sont solides, étendues et contiguës que vous jugez qu'elles ne sont pas vos propres manières d'être, quoique vous les ayez, mais qu'elles sont les manières d'être de quelque chose qui est hors de vous, à quoi vous les rapportez?

Voilà ou conduit l'esprit de système. Ah! que l'orgueil est peu fait pour l'homme! Que l'histoire des opinions philosophiques est fatigante, et que ce tableau de l'esprit humain est humiliant! Peut-on porter plus loin, que ne le fait ici Condillac, le malheureux talent d'obscurcir les choses les plus claires? Aristote et les Scholastiques se sont-

ils égarés dans des subtilités plus ridicules? A-t-on jamais abusé des mots au point de dire, avec la plus ferme assurance, que nous avons des manières d'être qui ne sont pas nos propres manières d'être, mais les manières d'être de quelque autre chose, et, en un mot (puisque nos manières d'être sont nous-mêmes), que nous sommes ce qui n'est pas nous, ou que nous sommes ce que nous ne sommes pas? Et pourquoi Condillac confond-il ainsi, sous une même dénomination et comme dans une même opération de l'esprit, des choses aussi évidemment distinctes et aussi prodigieusement distantes que le sont nos sensations et les qualités de la matière? Pourquoi? parce qu'ayant imposé le nom unique de *sensation* à toutes les connaissances humaines, et rien dans la connaissance humaine ne nous étant plus clair et plus manifeste que l'étendue et la solidité extérieure, il est réduit à cette extrémité, de transformer les corps en sensations, comme Locke transforme les sensations en corps. Que ces illustres naufrages servent du moins à signaler l'écueil des systèmes et des hypothèses.

Revenons encore sur nos pas. C'est l'extériorité que Condillac poursuit; voyons si la route qu'il a prise y conduit, et s'il est parvenu à l'atteindre. Appliqué à observer, non la nature, mais l'hypothèse qu'il a imaginée, il déduit de cette hypothèse que nous avons des sensations étendues, contiguës et solides. Je le veux; je prends l'étendue pour une sensation, pour une modification de notre esprit semblable aux odeurs. En ce cas, pourquoi Condillac ne raisonne-t-il pas sur l'étendue, comme il a raisonné

sur les odeurs? Nous étions *odeur*, nous serons *étendue solide;* il est impossible que nous soyons autre chose. Mais je sens, dit Condillac, que ce n'est pas moi qui suis étendu, que c'est autre chose? Vous oubliez que vous ne savez pas encore qu'il y ait autre chose que vous, puisque l'étendue est une pure sensation, et que vous n'avez de nulle autre part que des sensations. Mais elle me quitte, cette sensation de l'étendue; elle me quitte, et son départ est le signal du départ de toutes mes autres sensations qui se rassemblent hors de moi, et composent ainsi l'univers? Vous oubliez toujours que vous ignorez, et que vos sensations ignorent par conséquent, qu'il y ait quelque chose hors de vous. Si elles vous quittaient, elles ne sauraient où aller, et vous, vous jugeriez qu'elles cessent, et non qu'elles vont quelque part. Avec la sensation seule vous n'aurez jamais d'autre univers que vous-même et la succession de vos pensées; vous êtes né, vous vivrez, vous mourrez dans l'égoïsme absolu. La conscience ne voit point les corps; la personnalité ne mène point à l'extériorité, ou elle n'y mène que par la confusion du sujet et de l'objet, de ce qui connaît avec ce qui est connu et de la conscience avec les facultés perceptives. Dès que vous distinguez le sujet de l'objet et ce qui connaît de ce qui est connu, vous rétablissez dans la nature deux existences indépendantes, et par conséquent deux faits primitifs. Combien on s'est trompé quand on a quelquefois accusé Condillac de matérialisme, lui qui fait de la matière une modification de nos esprits, et qui convertit en de pures sensations toutes les réalités extérieures!

Si l'on me demande maintenant quelle est l'opinion sérieuse de Condillac, à quelle classe de philosophes il appartient, et quelle dénomination convient à son système, j'hésiterai beaucoup à répondre; il y a très-peu de questions importantes sur lesquelles il n'ait plusieurs doctrines différentes et même contradictoires. Après avoir relu tous ses ouvrages et en avoir extrait un grand nombre de textes inconciliables, je hasarderai de dire que Condillac paraît successivement, opposé au système des idées, idéaliste, égoïste, sceptique, et enfin nihiliste absolu au même sens et au même degré que Hume.

1° Il paraît opposé au système des idées dans le passage suivant : « Les idées sont, comme les sensations, « *des manières d'être* de l'ame; elles existent tant qu'elles « modifient l'ame; elles n'existent plus, dès qu'elles ces- « sent de la modifier. Mes idées ne sont nulle part, lors- « que mon ame cesse d'y penser; elles se *retraceront* à « moi aussitôt que les mouvements propres à les reproduire « se renouvelleront [1]. »

Ce qui me fait dire que Condillac paraît rejeter le système des idées, c'est qu'il regarde les idées comme des manières d'être de l'ame qui n'existent point hors d'elle. C'est ce que n'auraient écrit ni Mallebranche et Berkeley qui placent les idées dans le sein de la Divinité elle-même, ni Locke qui les place dans les corps. Du reste, le langage de Condillac est peu exact; l'ame y est tout-à-fait inactive; ses idées ne sont point ses opérations, mais ses manières d'être; et, chose singulière, ses manières d'être,

[1] *Logique*, p. 83, 84.

c'est-à-dire ses modifications, la modifient. Vous venez de l'entendre, « les idées sont les manières d'être de l'ame; « elles existent tant qu'elles la *modifient.* » Ne réaliserait-on pas la rondeur, ne l'assimilerait-on pas à une puissance, si on disait : la rondeur existe dans le cercle, tant qu'elle le modifie?—*Mes idées se retraceront à moi;* les voilà bien près d'être une image ;—*se retraceront à moi;* elles ne sont donc pas moi; elles sont donc l'objet de ma pensée, et non ma pensée elle-même.

2° Condillac paraît idéaliste, lorsqu'il dit : « Ce sont « les sensations qui nous représentent les corps. Les sen- « sations considérées comme représentant les corps se nom- « ment *idées*, mot qui, dans son origine, n'a signifié que « ce que nous entendons par *image*.—Puisque les images « qui nous représentent les corps, ou les idées, sont des « sensations, etc. [1] .» Voilà Locke, et pis que Locke. Loin de repousser la métaphore grossière d'*image* empruntée des phénomènes de la vision, Condillac l'adopte; les sensations qui représentent les corps sont des idées ou images. Il n'y a point de sensations dans la nature, il n'y a que des êtres qui sentent; l'être qui sent est donc une image qui se voit image. Quelle langue et quelle philosophie ! Est-il besoin d'observer encore que la notion d'*image* suppose que la chose représentée a été vue et comparée à celle qui la représente? Qui a dit à l'esprit que ce qu'il voit ressemble à quelque chose qu'il ne vit jamais? — Condillac paraît encore idéaliste, lorsqu'il dit ailleurs : « Rien dans l'univers n'est visible pour nous [2]. »

[1] *Leçons préliminaires*, p. 67 et 68.
[2] *Art de penser*, p. 145.

Voilà Mallebranche; l'univers de Condillac, comme celui de Mallebranche, fut créé sans être aperçu, et il pourrait s'anéantir sans disparaître. Remarquez toujours l'emploi des termes empruntés de la vision; Condillac aurait-il dit : Rien dans l'univers n'est *tangible* pour nous ?

3° Cet univers *invisible* existe-t-il ? Mallebranche répond qu'il existe, mais que nous n'en sommes assurés que par la révélation; Condillac *ne sait*. Le chapitre où il se montre sceptique à cet égard, a pour titre : *De l'incertitude du jugement que nous portons sur l'existence des qualités sensibles* [1]. Y a-t-il de l'étendue? dit-il; et il répond : « Lorsque la statue a le sentiment du tou-« cher, qu'aperçoit-elle (*apercevoir* par le toucher!), « qu'aperçoit-elle, « si, n'est ses propres modifications? Le « toucher n'est donc pas plus croyable que les autres « sens; et puisqu'on reconnaît que les sons, les saveurs, « les odeurs n'existent pas dans les objets, il se pourrait « que l'étendue n'existât pas davantage. » Leibnitz a dit précisément la même chose. Il faut lire le chapitre entier et la note qui l'accompagne; Condillac y confond sans cesse les qualités secondes et les qualités premières; et il joue, comme les philosophes qui l'ont précédé, sur l'équivoque des mots saveurs, sons et odeurs.

4° J'ai fait voir que la transformation de l'étendue en sensation aboutit à l'égoïsme. Vous venez d'entendre dire à Condillac que nous n'apercevons que nos propres modifications; il dit encore, *Traité des sensations*, p. 189:

[1] *Traité des sensations*, 4e partie, chap. v.

« Nous n'apercevons que nos propres sensations. » S'il en est ainsi, nous sommes seuls dans l'univers, et notre faculté de connaître se réduit à la conscience.

5° Condillac est nihiliste absolu au même sens que Hume, au même degré, et dans les mêmes termes, lorsqu'il dit : « Le *moi* de la statue n'est que la collection des « sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire « lui rappelle [1], » et ailleurs : « Qu'est-ce qu'un corps ? « C'est cette collection de qualités que vous touchez, « voyez, quand l'objet est présent; et quand l'objet est « absent, c'est le souvenir des qualités que vous avez « touchées, vues, etc. [2]. »

Nous avons appris de Condillac que les qualités des corps ne sont que des sensations; ainsi, les corps, comme les esprits, ne sont que des collections de sensations, et selon ce procédé, je crains bien que Dieu ne soit lui-même qu'une collection d'effets. Mais des collections ne sont pas des êtres; il n'y a point de collections dans la nature; nous voici donc arrivés à ce terme, où le monde physique et le monde intellectuel s'écroulant à la fois, la sensation règne seule au-dessus des abîmes du néant.

[1] *Traité des sensations*, p. 119.
[2] *Ibid*, p. 43.

II.

Distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière.

(EXTRAIT DES 2e ET 3e LEÇONS.)

Nous ne trouvons sur cette question aucun morceau qui puisse être cité; mais de nombreuses notes nous apprennent que M. Royer-Collard revint à plusieurs reprises sur cette distinction importante que Descartes avait indiquée et que Locke consacra. Il examina les différentes lignes de démarcation proposées par les philosophes, et ce ne fut qu'après les avoir discutées qu'il arrêta sa propre opinion.

Selon Descartes, qui le premier dans les temps modernes posa la distinction, les qualités premières diffèrent des qualités secondes en ce que la notion des unes est plus claire que celle des autres. Voici ses expressions : « Longè alio modo cognoscimus quid sit in corpore ma-« gnitudo vel figura quàm quid sit, in eodem corpore, « color, vel odor, vel sapor. — Longè evidentiùs cognosci-« mus quid sit in corpore esse figuratum quàm quid sit « esse coloratum [1]. »

Selon Locke, les qualités premières sont celles que l'esprit regarde comme inséparables de chaque partie de la matière, quelque changement qu'elle vienne à éprouver, et lors même qu'elle est trop petite pour que nos sens l'aperçoivent [2].

[1] *Principia*, pars prima, § 69 et 70.
[2] *Essais*, liv. II, ch. VIII, p. 9.

Reid adopte la distinction de Descartes; il dit comme lui que la notion des qualités premières est distincte, et celle des qualités secondes obscure; mais il fait plus : il montre que cette différence provient de ce que la perception des unes est directe, et de ce que la perception des autres est relative [1].

D. Stewart, dans une dissertation qui fait partie de ses *Essais* [2], propose une autre ligne de démarcation. Elle consiste en ceci, que les qualités premières renferment nécessairement la notion d'étendue, et par conséquent de l'*extériorité*, du *dehors ;* au lieu que les qualités secondes ne sont que les causes inconnues de sensations connues, et qu'au premier moment où elles agissent sur l'esprit et avant les leçons de l'expérience, elles ne diffèrent point localement de tous les autres objets de la conscience.

De ces quatre opinions, celle de Descartes est juste, mais vague; il y a autre chose qu'un degré de clarté entre la notion des qualités premières et celle des qualités secondes. Celle de Locke indique la différence entre les qualités inséparables de l'idée de matière et celles qui ne le sont pas, différence qui n'est pas celle des qualités premières et des qualités secondes; car la couleur, par exemple, est une qualité seconde, et cependant nous ne pouvons concevoir aucune particule de matière privée de couleur. Restent donc les deux opinions de Reid et de Stewart. M. Royer-Collard les approuve l'une et l'autre;

[1] *Essais*. Essai II, ch. XVII.

[2] *Essais*. Essai II, ch. II, § 2.

mais il semble s'être arrêté de préférence à celle de Reid, dont voici l'expression précise : « Ce qui sépare les qua-« lités premières des qualités secondes, c'est que nous « connaissons les unes, tandis que nous ne savons rien « des autres sinon qu'elles existent et qu'elles sont les « causes inconnues de certaines sensations. » C'est ce qui résulte de plusieurs passages de ses leçons, et entre autres du morceau sur *la perception des qualités secondes*, qu'on trouvera ci-après.

III.

Énumération des qualités premières de la matière. Réduction de la liste de ces qualités.

(EXTRAIT DES 2e ET 3e LEÇONS.)

Dans sa seconde et sa troisième leçon, M. Royer-Collard s'occupa de fixer d'une manière précise la liste des qualités premières de la matière, en épurant celles qui avaient été présentées par Locke et par Reid.

Selon Locke, les qualités premières sont la solidité, l'étendue, la figure, le mouvement ou le repos, et le nombre[1].

Les qualités premières, selon Reid, sont l'étendue, la divisibilité, la figure, le mouvement, la solidité, la dureté, la mollesse et la fluidité[2].

« Parmi les qualités premières, dit M. Royer-Collard,

[1] *Essais*, liv. II, ch. VIII, § 9.

[2] *Reid*, Essai II, ch. XVII.

celle du *nombre* est particulière à Locke. Il est évident que le *nombre* loin d'être une qualité de la matière, n'est qu'une notion abstraite, ouvrage de l'esprit et non des sens. »

« La *divisibilité* est particulière à Reid. Sur cette qualité et sur la *mobilité*, j'observerai qu'elles ne devraient être placées ni l'une ni l'autre parmi les qualités qui nous sont immédiatement manifestées par le témoignage des sens, et c'est cependant ce qu'entend Reid par qualités premières, puisqu'il les distingue des qualités secondes en ce que nous en avons une notion directe. La *divisibilité* nous est connue par la *division*, et un corps *divisé* nous est connu comme tel par la mémoire ; car si nous ne nous souvenions pas qu'il a été un, nous ne saurions pas qu'il est deux, nous ne pourrions pas comparer son état présent à son état passé, et c'est par cette comparaison seulement que nous connaissons le fait de la division. Veut-on que la notion de la *divisibilité* n'ait pas été acquise par le fait de la division et qu'elle se présente immédiatement à l'esprit avant l'expérience? en ce cas il est bien plus certain qu'elle ne sera point le témoignage propre des sens. Quant à la notion de *mobilité*, elle est évidemment postérieure à celle du mouvement; celle du mouvement suppose, non moins évidemment, l'exercice de la mémoire et l'idée du temps; ainsi elle n'est pas due uniquement aux sens. Comme la divisibilité suppose le mouvement, c'est une nouvelle preuve que la notion de divisibilité n'est point immédiate. »

« Ce qui précède, ajoute M. Royer-Collard, s'applique

à toutes les qualités secondaires, qu'on appelle très-improprement des *perceptions* quand on n'a pas soin d'ajouter qu'elles sont des *perceptions acquises*. Ce ne sont pas les sens seuls qui nous apprennent que les sensations diverses des sons, des saveurs, des odeurs, sont causées en nous par certaines qualités des corps; ce sont les sens et l'expérience; c'est-à-dire, les sens et d'autres principes. Je conclus de là qu'il n'est pas exact de ranger au nombre des qualités de la matière qui nous sont connues immédiatement par les sens ou qui sont les objets de nos perceptions, toutes les qualités secondes, et parmi celles qu'on appelle premières, la divisibilité et la mobilité, et qu'un être qui serait borné à la faculté de sentir ou de percevoir, ne connaîtrait ni les unes, ni les autres. »

Après avoir fixé la liste des qualités premières, M. Royer-Collard chercha si on ne pourrait pas la réduire, et il arriva à la conclusion suivante :

« La figure est une modification de l'étendue; la solidité, l'impénétrabilité, la résistance sont une seule et même chose; la dureté, la mollesse, la fluidité sont des modifications de la solidité et ses divers degrés; la rudesse et le poli des surfaces n'expriment que les sensations attachées à certaines perceptions de la solidité : les qualités premières peuvent donc être généralisées, si je peux m'exprimer ainsi, en étendue et solidité. »

IV.

Distinction entre l'étendue et la solidité.

M. Stewart dans un Essai très-remarquable sur *l'idéalisme de Berkeley* avait proposé une distinction nouvelle entre les qualités que l'on a coutume de comprendre sous le titre de qualités premières de la matière; parmi ces qualités, l'étendue et la figure qui en est une modification, lui avaient paru porter d'autres caractères que la solidité et les diverses qualités qui s'y rapportent. M. Royer-Collard après avoir ramené toutes les qualités premières à l'étendue et à la solidité, examina cette distinction et l'adopta; on trouvera son opinion, et celle de M. Stewart sur ce point délicat, dans le morceau suivant qui est en partie une analyse du mémoire du professeur écossais.

(FRAGMENT DE LA 3e LEÇON.)

Hutcheson est le premier des philosophes modernes qui ait fait cette observation aussi fine que juste que l'étendue, la figure, le mouvement et le repos sont plutôt des notions qui accompagnent les perceptions du toucher que des perceptions proprement dites de ce sens. Après Hutcheson, Reid a remarqué que la solidité, la figure, le mouvement, supposent l'étendue; et que d'un autre côté, nous n'aurions pas l'idée d'étendue, si nous n'avions rien senti de solide, de figuré et de mobile. D'où il suit que la notion de l'étendue n'est pas antérieure, et qu'elle n'est pas non plus postérieure à

celle des qualités primaires ; elle leur est donc nécessairement contemporaine ; elle se trouve renfermée implicitement dans chacune d'elles, mais elle en est distincte. Reid a fait cette autre remarque que la notion de l'étendue, une fois introduite dans l'esprit, devient indépendante des objets qui l'ont introduite, et que nous continuons à concevoir l'étendue, à croire à son existence, quoique l'objet dans lequel nous l'avons trouvée ait disparu. Il n'y a point d'absurdité à supposer l'annihilation d'un corps ; il y en a à supposer l'annihilation de l'espace qui le contenait.

L'étendue et la solidité ont cela de commun que l'une et l'autre nous suggèrent quelque chose d'étranger à nous, ce que les Allemands appellent le *non moi*, et que nous hasarderons d'appeler l'*extériorité ;* mais elles ont cela de différent que l'extériorité qui nous est suggérée par la résistance est purement contingente et temporaire, pouvant être ou ne pas être, ayant commencé et pouvant finir, au lieu que l'extériorité étendue ne nous paraît pas avoir pu commencer ni pouvoir finir, ni s'arrêter quelque part. Nous la jugeons éternelle, nécessaire, illimitée ; et c'est pour cela que Newton et Clarke en ont fait la base de leur démonstration si connue de l'existence d'un être nécessaire.

Remarquez bien qu'il ne s'agit point ici de savoir si cette notion de l'étendue est juste, mais si nous l'avons. Dugald Stewart sait aussi bien que personne que l'espace est un des mystères qui accablent notre intelligence. Il n'examine point si l'espace est ce qu'il nous paraît ; il ne

propose point de théorie sur sa nature; il n'en a point; il est trop éclairé pour en avoir; il constate seulement le fait que l'esprit humain conçoit l'extériorité étendue comme ayant toujours existé et comme ne pouvant pas être anéantie quand tous les corps le seraient; et je pense comme lui que le fait de cette conception est indubitable. Berkeley et Hume sont les seuls philosophes qui la nient, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'ils nient toute idée d'extériorité solide aussi bien qu'étendue.

De ce que l'étendue et la solidité sont des qualités hétérogènes, D. Stewart en conclut qu'elles ne devraient pas être désignées par le même terme; et il propose d'appeler l'étendue et la figure *propriétés mathématiques* de la matière, et de réserver la dénomination de *qualités premières* à la solidité, la dureté, la mollesse.

Il pense du reste que, soit qu'on adopte ou qu'on rejette cette dénomination, les observations dont nous venons de rendre compte sur la manière dont nous acquérons l'idée d'espace, et sur les caractères de cette idée telle qu'elle nous est donnée par la nature elle-même, établissent trois faits importants dans l'histoire de l'esprit humain.

Premier fait. La notion des propriétés mathématiques de la matière présuppose l'exercice des sens, puisqu'elle nous est suggérée par les mêmes sensations et perceptions qui nous procurent la notion des qualités premières.

Deuxième fait. Cette notion renferme non-seulement la conviction de l'existence extérieure d'un espace illimité, mais encore la conviction de son existence éternelle

et nécessaire; au lieu que la notion des qualités premières n'emporte que la notion d'une existence actuelle indépendante de nos perceptions.

Troisième fait. Notre conviction de l'existence éternelle et nécessaire d'un espace illimité n'est pas le produit de l'expérience, n'est pas le produit du raisonnement; mais elle est inséparable de notre conception même, et par conséquent elle doit être considérée comme un fait primitif ou comme une loi de la pensée humaine.

On en peut dire autant de la notion du temps qui présuppose l'expérience comme celle de l'espace, mais qui, une fois acquise, nous fait concevoir irrésistiblement la durée comme ayant une existence indépendante de nos pensées et du monde matériel. La durée se perd dans l'éternité comme l'espace dans l'immensité; l'imagination elle-même est dans l'impuissance de leur assigner des limites. Comment ces faits s'expliquent-ils dans cette philosophie qui enseigne que toute la connaissance dérive de l'expérience?

Les poètes à qui tout est permis, excepté de choquer les lois de la pensée humaine, supposent toujours l'immensité de l'espace et l'éternité de la durée, lors même qu'ils paraissent borner l'une et l'autre; remarquez ces deux vers :

Par-delà tous les cieux le dieu des cieux réside,

par-delà tous les cieux; vous attendez une limite; cette limite est le Dieu des cieux à qui nous attribuons l'immensité;

Sur les mondes détruits le Temps dort immobile;

si le poète avait détruit le temps avec les mondes, il aurait révolté notre imagination; nous ne l'aurions pas cru; mais nous le croyons lorsque la mort de la nature ne produit que le sommeil du temps; ce qui signifie que le mouvement a cessé de mesurer la durée.

Les grands écrivains ont parlé magnifiquement de l'immensité de l'espace : nous raviraient-ils si nous ne savions ce que c'est? Je ne citerai que Pascal :

« L'imagination se lassera plutôt de concevoir que la « nature de fournir. Tout ce que nous voyons du monde « n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la « nature; nulle idée n'approche de l'étendue de ses es- « paces. Nous avons beau enfler nos conceptions, nous « n'enfantons que des atômes au prix de la réalité des « choses. C'est une sphère infinie dont le centre est par- « tout, la circonférence nulle part. Enfin, c'est un des plus « grands caractères sensibles de la toute-puissance de Dieu, « que notre imagination se perde dans cette pensée [1].»

Ce qui précède nous conduit au système de Kant qui lui a été évidemment suggéré par l'impossibilité de découvrir une filiation certaine entre la notion de l'étendue et les sensations ou perceptions dont nous avons la conscience. « La notion ou l'intuition de l'espace, dit-il, aussi « bien que la notion du temps n'est pas empirique, c'est-à- « dire qu'elle n'a pas son origine dans l'expérience; au « contraire ces deux notions sont supposées comme con- « ditions et comme fondement dans toutes les perceptions « empiriques; car nous ne pouvons ni apercevoir ni con-

[1] *Pensées de Pascal*, t. I, p. 17, édit. Renouard.

« cevoir un objet externe sans nous le représenter dans « l'espace, et nous ne pouvons apercevoir ni concevoir « un objet quelconque hors de nous ou dans nous-mêmes « sans nous le représenter dans le temps. » En conséquence, Kant appelle l'espace et le temps les deux formes de la sensibilité; la première est la forme générale des sens extérieurs; la seconde est la forme générale des sens extérieurs et intérieurs tout ensemble.

Les notions du temps et de l'espace absolus, remarque Kant, ne sont pas des notions générales, ni des notions abstraites. Elles ne sont pas des notions générales, car on ne peut concevoir qu'un seul et unique espace, qu'un seul et unique temps de cette nature; elles ne sont pas des notions abstraites, car elles ne peuvent être détachées d'aucun objet sensible, puisque le temps et l'espace absolus ne sont renfermés dans aucun objet; enfin, elles ne sont point formées par voie de composition, puisque l'espace et le temps partiels ne sont que les limitations de cette intuition absolue. Elles ne sont pas non plus des idées innées, quoiqu'elles soient *à priori* en nous-mêmes; car si elles sont antérieures aux perceptions sensibles, c'est seulement dans l'ordre de la raison et non dans l'ordre du temps. Elles ont leur fondement en nous-mêmes; mais elles ne se produisent qu'à l'occasion et à la suite des modifications sensibles; elles ne peuvent exister séparément de ces modifications, et sans elles, elles demeureraient vides et inanimées [1].

Tout en blâmant le langage de Kant, et son système mys-

[1] De Gerando, *Histoire des systèmes*, t. II, p. 208 et 209.

térieux des formes de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, Stewart reconnaît que les observations de ce philosophe établissent avec force l'insuffisance de la théorie de Locke sur l'origine de la connaissance humaine, et l'impossibilité de dériver de l'expérience les notions de l'espace et de la durée.

Dugald-Stewart rappelle la remarque de Reid, que l'idée du mouvement suppose celle de l'étendue et celle du temps. Le mouvement se fait dans l'étendue, et il est successif : il emporte par conséquent l'exercice de la mémoire et l'idée de la durée. Il est assez évident que l'idée de la durée est indépendante de l'idée de l'étendue et de celle du mouvement ; il suffit de la succession de nos pensées pour nous la faire acquérir. Mais l'idée du mouvement présuppose-t-elle celle de l'étendue, ou l'idée de l'étendue celle du mouvement, ou en d'autres termes, notre idée de l'étendue n'est-elle pas acquise par le mouvement de la main qui touche la surface d'un corps, ou par l'effort du corps pour se mouvoir d'un lieu à un autre ? c'est, répond Stewart, ce que nous ne savons pas aussi bien. Cette question qui appartient à l'histoire naturelle de l'esprit humain, a pour objet de déterminer, d'une manière logique et indépendamment de toute hypothèse, l'occasion dans laquelle nous acquérons, pour la première fois, l'idée de l'étendue. D. Stewart regarde les solutions de Condillac et de Smith comme des paralogismes où l'on suppose ce qui est en question. Ce qu'il n'hésite point à assurer, c'est que si la notion de l'étendue présuppose celle du mouvement, elle présuppose nécessairement celle

du temps. Quelque parti que l'on prenne sur ces recherches de pure chronologie, si l'on peut s'exprimer ainsi, les raisonnements de Reid et de Dugald-Stewart contre la théorie de Locke subsistent dans toute leur force.

V.

Des qualités secondes.—Comment elles nous sont révélées.

(FRAGMENT DE LA 5e LEÇON.)

La division des qualités de la matière, en premières et secondes, n'est point fondée sur une hypothèse, mais sur la nature des choses; elle n'est point une méthode de notre esprit, mais un fait, et un fait si important qu'on peut être assuré qu'un philosophe qui le néglige, et qui raisonne des qualités secondes aux qualités premières marche à l'erreur.

Un seul mot résume toutes les différences qui séparent les qualités premières des qualités secondes; le voici: nous connaissons les qualités premières, nous ne connaissons pas les qualités secondes; nous savons seulement qu'elles existent. Nous connaissons directement l'étendue et la solidité et toutes leurs modifications diverses, nous en avons la notion la plus claire et la plus distincte; nous ne connaissons pas les qualités qui rendent les corps propres à exciter en nous les sensations des sons, des odeurs, des saveurs, du chaud et du froid; aucun de nos sens ne nous les manifeste. De là vient, comme l'a judicieusement observé Locke, que nous les concevons plutôt

comme des *puissances*, que comme des *qualités*. Mais nous ne doutons pas plus de l'existence de ces qualités ou puissances dont nous ignorons la nature, que nous ne doutons de l'existence de l'étendue et de la solidité dont la nature nous est parfaitement connue. En quoi consistent ces singulières notions, et comment les avez-vous acquises, ainsi que la persuasion qui les accompagne?

D'abord, il est évident qu'avant de savoir qu'il y a dans les corps certaines qualités ou puissances invisibles et intangibles, il faut savoir qu'il y a des corps. Ni l'odorat, ni l'ouïe, ni le goût ne nous l'apprennent; nous ne leur devons que de pures sensations sans aucune idée d'extériorité. La vue même, qui nous donne, outre la sensation des couleurs, l'idée d'extériorité, ne nous apprend pas qu'il y ait des corps : elle ne nous montre que deux dimensions de l'étendue, des surfaces et des grandeurs mesurées par des angles. C'est le toucher qui nous enseigne immédiatement, avec l'extériorité, les trois dimensions de l'étendue, et toutes les qualités des corps que nous appelons qualités premières. La connaissance des qualités premières précède donc la connaissance des qualités secondes, et elle est indispensable pour acquérir celle-ci; mais elle est bien loin de suffire. Le toucher et la vue aidée des leçons du toucher, nous mettent seulement en état de remarquer que certains corps sont présents, quand certaines sensations ont lieu; c'est là tout le ministère qu'ils remplissent et qu'ils peuvent remplir; pour faire un pas de plus, il faut que nous remarquions que les sensations croissent et décroissent, selon que les corps s'approchent

ou s'éloignent, et qu'elles s'évanouissent tout-à-fait à une distance déterminée. Voilà déjà l'idée du mouvement et par conséquent celle du temps, et par conséquent l'action de la mémoire qui s'introduisent comme des éléments indispensables dans l'acquisition de la connaissance des qualités secondes. Mais elles ne constituent point encore cette connaissance. Nos sens nous instruisent de ce qui se passe actuellement; la mémoire de ce qui s'est passé; il n'y a là qu'une succession, une suite d'événements; il s'agit de les lier, de les rapporter les uns aux autres. Or, les sens ni la mémoire ne lient rien; ils ne présentent à l'esprit que des choses isolées; il faut donc que l'esprit trouve en lui-même, pour les unir, un principe, non pas antérieur, mais supérieur aux sens et à l'expérience. Ce principe est celui de la causalité.

Je ne me propose point d'en traiter ici; cette discussion qui entraînerait la distinction des causes efficientes et des causes physiques, trouvera mieux sa place quand nous examinerons les divers principes du raisonnement. Je me borne à observer comme un fait, qu'entre deux événements qui se succèdent constamment, nous concevons le premier comme doué d'une certaine force, d'une certaine énergie qui produit le second. Ce jugement dérive d'une loi fondamentale de notre nature qui nous persuade que tout ce qui commence à exister est nécessairement produit par une cause. Pourvu de ce principe, l'esprit aperçoit l'univers sous un nouvel aspect, et dans ce qu'il voit, il conçoit avec certitude ce qu'il ne voit pas; alors, seulement, il apprend à lire dans le grand livre de la nature. Présentez

même traité d'astronomie à un enfant et à un homme instruit ; il n'y a pour l'enfant que des couleurs et des caractères ; pour l'homme instruit, ces figures sont des signes qui lui découvrent une scène admirable; la terre, les cieux, les mouvements des corps célestes, et les lois auxquelles ils obéissent. Il apprend des choses qu'il ignorait, il admire le génie de l'Auteur, et il élève ses pensées jusqu'à la conception de l'Éternel Géomètre qui a disposé toutes choses, avec poids et mesure. Il en est ainsi du livre de la nature, présenté successivement aux sens ignorants et bornés, et à l'esprit éclairé par le grand principe de la causalité. Les faits que les sens isolent, l'esprit les rapproche; il les convertit en signes, il semble les produire de nouveau en concevant la force qui les assemble et les subordonne les uns aux autres.

Ainsi quand, d'un côté, nous éprouvons la sensation d'une certaine odeur, et que de l'autre, la vue et le toucher, aidés de la mémoire, nous attestent que cette sensation succède constamment à la présence de la rose, guidés par les lois de notre nature, nous plaçons immédiatement la cause de la sensation dans la rose ; et c'est cette cause invisible, pure conception de notre esprit, localisée et matérialisée dans la rose, que nous appelons *qualité seconde*, et que nous attachons à certaines combinaisons ou à certains états des qualités premières. Le même principe qui nous la fait concevoir emporte la conviction de son existence. Nous croyons qu'il y a dans la rose une qualité ou puissance qui la rend capable de produire la sensation que nous éprouvons en sa présence; nous le

croyons, dis-je, de la même manière et avec autant de certitude, que nous croyons qu'il y a un assassin toutes les fois qu'il y a un assassinat; et le physicien qui recherche quelle est la combinaison, la disposition, l'état des qualités premières qui produit la qualité seconde, procède sur le même fondement que le tribunal de police qui informe contre les auteurs inconnus d'un crime commis. L'un et l'autre obéissent au principe de causalité.

Nous savons à présent en quoi consistent les qualités secondes; ce sont des causes inconnues de sensations connues. Mais nous n'avons pas encore acquis la notion des qualités secondes tout entière; nous ne la possédons, si je puis m'exprimer ainsi, qu'au présent et au passé. Or, c'est un fait dans l'histoire naturelle de l'esprit humain que cette notion embrasse l'avenir aussi bien que le présent et le passé. Cette qualité ou puissance que nous concevons dans la rose comme ayant produit hier, et comme produisant aujourd'hui une certaine sensation, nous la concevons comme devant infailliblement produire demain, dans les mêmes circonstances, une sensation semblable. Qui nous a révélé que les qualités secondes continuent de subsister dans les corps, après qu'elles ont cessé d'agir sur nous? Il est trop évident que ce ne sont pas les sens. Ce n'est pas non plus l'expérience; car l'expérience n'est que la mémoire du passé: il n'y a point d'expérience de l'avenir; ce seul mot, bien compris, réfute beaucoup de volumes. Ce n'est pas le principe de la causalité qui jusqu'ici est renfermé dans les mêmes limites que l'expérience, quoiqu'il n'en dérive pas. Enfin ce n'est

pas la raison; il n'y a ici ni évidence intuitive, ni évidence déduite. Nous faisons donc un nouveau pas, et nous entrons sous l'empire d'un principe nouveau qui crée pour nous l'avenir, et avec l'avenir toute prévoyance, toute prudence et toute philosophie.

Lorsqu'un événement a succédé à un autre, nous sommes inclinés à penser qu'il lui succédera encore dans des circonstances semblables. Si le cours de la nature n'était pas invariable, l'expérience serait un faux guide; mais il ne suffit pas que les lois de la nature soient stables; l'expérience serait stérile et chacune de ses leçons serait perdue pour nous, si la stabilité des lois de la nature ne nous était révélée par une lumière intérieure qui nous fît lire l'avenir dans le passé, et qui nous inspirât l'étonnante confiance d'affirmer le passé de l'avenir. C'est cette lumière que Bâcon appelle *principe d'induction*. Le principe d'induction est la base de tous les raisonnements par analogie; nous lui devons cet axiome, que les mêmes effets sont produits par les mêmes causes; il est donc nécessaire pour compléter la notion des qualités secondes de la matière.

Vous voyez que le mot *perception*, qui signifie connaissance, s'applique d'une manière très-différente aux qualités premières et aux qualités secondes de la matière. Nous avons une véritable connaissance des qualités premières; nous ne savons rien des qualités secondes, si ce n'est qu'elles existent. La connaissance des qualités premières nous est immédiatement donnée par le sens du toucher; elle ne suppose rien d'antérieur dans l'esprit que

la faculté de connaître; la connaissance de l'existence des qualités secondes suppose l'exercice préalable du sens du toucher, la connaissance des qualités premières qui en résulte, et l'action simultanée de la mémoire, du principe de causalité, et du principe d'induction. L'idée de l'extériorité est renfermée dans l'une et l'autre perception; mais c'est la perception des qualités premières qui l'introduit; et c'est de là que nous l'empruntons, que nous l'importons dans la perception des qualités secondes. Nous ne concevrions jamais celles-ci, si nous n'étions pas en possession de l'extériorité. Il suit de là, que raisonner des qualités secondes aux qualités premières, c'est supposer que nous possédons l'extériorité avant les qualités premières, comme nous la possédons avant les qualités secondes, et qu'ainsi nous la possédons avant de l'avoir acquise. En effet, qu'est-ce qu'une qualité seconde? C'est la cause inconnue d'une sensation, cause placée par l'esprit dans une chose étendue et solide. Il y a donc hors de nous, avant les qualités secondes, de l'étendue et de la solidité. Que fait-on maintenant quand on raisonne des qualités secondes aux qualités premières, c'est-à-dire quand on assimile l'étendue et la solidité aux propriétés par lesquelles les corps excitent les sensations d'odeurs, de saveurs et de sons? On fait ces deux choses: 1°, on prétend que nous concevons l'étendue et la solidité, non comme des qualités manifestes, mais comme des causes inconnues à l'action desquelles nous sommes soumis; ce qui est contraire au témoignage le plus irrésistible de notre conscience; 2°, en plaçant ces causes hors de nous,

suppose l'idée de l'extériorité acquise, sans faire voir nment nous l'avons précédemment acquise, ce qui est e pétition de principe. Dans cette manière de raison-:r qui confond les perceptions du toucher avec celles de ›uïe, de l'odorat et du goût, le toucher aurait besoin 'un sixième sens qui lui eût appris qu'il y a un dehors.

En mettant sous vos yeux cette analyse des procé-lés comparés de l'esprit dans la conception des qua-.ités premières et des qualités secondes, analyse que je crois exacte, complète et irréprochable, je me suis pro-posé d'abord de vous faire voir combien la philosophie qui confond ces deux classes de qualités est inattentive dans ses observations, infidèle dans ses analyses, témé-raire dans les résultats absolus qu'elle prononce si or-gueilleusement : il y a sans doute quelque hardiesse à s'exprimer ainsi pour ceux qui ignorent les théories de la philosophie moderne; mais pour ceux qui les connais-sent, la hardiesse serait de s'exprimer autrement. Je me suis proposé, en second lieu, de vous donner l'intelli-gence du langage philosophique sur les qualités des corps.

Nous avons déjà remarqué que dans toutes les langues le même mot signifie les sensations excitées par les qua-lités secondes et les qualités qui les excitent. Ainsi l'o-deur de la rose signifie à la fois une sensation de notre ame, et la cause inconnue de cette sensation dans la rose. Les philosophes, au lieu de démêler simplement cette ambiguité, s'en sont prévalus pour se glorifier d'une grande découverte; ils ont dit : l'odeur n'est pas dans la

rose ; la chaleur n'est pas dans le feu. Non, l'odeur et la chaleur comme sensations ; mais l'odeur et la chaleur comme cause de nos sensations, sont assurément dans la rose et dans le feu : les philosophes le croient et le disent comme les autres hommes. Les philosophes ont été plus loin ; ils ont accusé le vulgaire de confondre ses sensations avec leurs causes, au point de placer ses sensations dans les objets extérieurs. Les philosophes se sont trompés ; il ne se rencontre point d'homme qui croie que le feu a chaud, que la neige se voit blanche, que la poire se goûte, que la rose sent l'odeur qu'elle exhale. Il faudrait que cela fût et que cette opinion fût générale parmi les hommes pour qu'on pût dire avec propriété que le vulgaire place ses sensations dans les objets extérieurs. Mais ce ne sont pas les sensations que le vulgaire place dans les objets extérieurs, c'est la cause de ses sensations. L'imputation d'une erreur si grossière est elle-même une erreur si puérile, qu'on ne peut trop s'étonner de la rencontrer dans les écrits de presque tous les philosophes modernes. Elle est uniquement fondée sur l'équivoque de certains termes qui ont la double acception de sensation et de qualité ; le vulgaire s'en sert tantôt dans l'acception de sensation, tantôt dans l'acception de qualité ; et quand il s'en sert dans l'acception de qualité, les philosophes l'accusent de s'en servir dans l'acception de sensation : voilà tout le mystère. De là ces assertions que les philosophes reproduisent de mille manières, et qui se mêlent d'une manière plus ou moins intime à toutes leurs doctrines. Le vulgaire, disent-ils, croit que les sons, les

saveurs, les odeurs, les couleurs, existent dans les objets ; cependant la philosophie démontre que les sons, les saveurs, les odeurs, les couleurs sont de pures sensations, et que les corps ne sont ni savoureux, ni sonores, ni colorés, ni odoriférants; d'où il suit que les sons, les saveurs, les couleurs, les odeurs, dans les corps, ne sont autre chose que nos propres sensations rapportées aux objets extérieurs. A quoi Leibnitz et Condillac ajoutent que, s'il en est ainsi des sons, des odeurs, des saveurs et des couleurs, il en est peut-être de même de l'étendue, et que les corps ne sont peut-être pas plus étendus qu'ils ne sont savoureux, sonores, odorants et colorés.

Après ce que j'ai dit tout-à-l'heure, il me paraît superflu de relever l'artifice de ce jeu de mots, dont sont également coupables Descartes, Mallebranche, Locke, Leibnitz et Condillac; je me hâte d'arriver à la conclusion, qui est que les sons, les saveurs, les odeurs, le chaud et le froid ne sont autre chose que nos propres sensations rapportées aux objets extérieurs. Je veux remarquer d'abord qu'il ne s'agit ici que des qualités secondes de la matière, et que pour rendre cet énoncé absolu, et l'étendre aux qualités premières, comme l'ont fait Leibnitz et Condillac, il faut raisonner des qualités secondes aux qualités premières, et tomber par conséquent dans la pétition de principe et dans toutes les espèces de confusion que nous avons indiquées. Je demande ensuite, soit qu'il s'agisse des qualités secondes, soit qu'il s'agisse des qualités premières, ce qu'on entend par

sensations rapportées au-dehors. Il me semble que l'on ne peut entendre que l'une de ces trois choses, ou bien que nous sentons dans les objets, ou bien que nous leur attribuons nos propres sensations, ou bien enfin que nous concevons dans les objets la cause des sensations que nous éprouvons en nous-mêmes. De ces trois suppositions, les deux premières sont des absurdités inadmissibles; nous ne sentons point hors de nous; nous ne croyons point que les objets sentent comme nous. Il ne reste donc que la troisième, savoir, que nous concevons dans les objets la cause des sensations que nous éprouvons en nous-mêmes, ou que nous rapportons nos sensations comme effets aux objets comme causes. Quand donc les philosophes disent que les sons, les saveurs, les odeurs dans les corps, ne sont autre chose que nos sensations rapportées aux corps sonores, savoureux, odorants, s'ils disent une chose qui ait quelque sens, ils veulent dire que nous concevons dans les corps sonores, savoureux, odorants, certaines qualités qui produisent nos sensations de son, de saveur et d'odeur, et que nous rapportons nos sensations comme effets à ces qualités comme causes. Est-ce là tout? (et que serait-ce de plus?) que les philosophes ne cherchent plus l'idée de l'extériorité dans ce qu'ils appellent le *rapport de nos sensations au-dehors;* quand nous faisons ce *rapport*, les corps sont là, et par conséquent l'extériorité. Toutes leurs tentatives pour faire sortir le dehors du dedans, avant que nous sachions qu'il y a un dehors, roulent dans ce cercle vicieux. Le dehors ne veut venir que du dehors; le toucher qui l'introduit ne peut pas le

conclure de la sensation sans le connaître; il ne le crée point; il le trouve dans les qualités premières qui sont l'objet de ses perceptions; et quand il l'a trouvé, c'est lui qui le communique aux autres sens.

(*La suite au volume suivant.*)

TABLE.

ESSAIS SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES DE L'HOMME.

DÉDICACE ..... page 1
PRÉFACE 7

ESSAI I. PROLÉGOMÈNES.

CHAPITRE I. Explication des mots 15
— II. Principes pris pour accordés 45
— III. Des hypothèses 56
— IV. De l'analogie 63
— V. Des vrais moyens de connaître les opérations de l'esprit 68
— VI. De la difficulté d'étudier les opérations de l'esprit 73
— VII. Division des facultés de l'esprit 79
— VIII. Des opérations sociales de l'esprit 84

ESSAI II. DES FACULTÉS QUE NOUS DEVONS A NOS SENS.

CHAPITRE I. Des organes des sens 89
— II. Des impressions sur les organes, les nerfs et le cerveau 94
— III. Hypothèses sur les nerfs et le cerveau 97
— IV. Fausses conséquences tirées des impressions sensibles qui accompagnent la perception .. 113
— V. De la perception 125
— VI. En quoi consiste l'explication d'un phénomène. 133

CHAPITRE VII. Opinion des philosophes sur la perception des objets extérieurs. — Théorie de Malebranche. 137
— VIII. Théorie commune de la perception. — Opinion des Péripatéticiens et de Descartes.. 148
— IX. Opinion de Locke. 170
— X. Opinion de Berkeley. 185
— XI. Sentiment de Berkeley sur la nature des idées. 205
— XII. Opinion de Hume..... 218
— XIII. Opinion d'Antoine Arnauld. 223
— XIV. Réflexion sur la théorie des idées. 230
— XV. Système de Leibnitz..... 254
— XVI. De la sensation..... 262
— XVII. Des objets de la perception; et d'abord des qualités primaires et secondaires des corps..... 273
— XVIII. Des autres objets de la perception. 288

FRAGMENTS DES LEÇONS DE M. ROYER-COLLARD.

INTRODUCTION..... 299

FRAGMENTS HISTORIQUES.

FRAGMENT I. Résumé de la théorie des idées. 327
— II. Exposition du système de Descartes. 350
— III. Critique de Descartes. 361
— IV. Mallebranche, Locke, Berkeley, Leibnitz.. 379

FRAGMENTS THÉORIQUES.

FRAGMENT I. Distinction de la sensation et de la perception.
1° Distinction de la sensation et de la perception..... 400

2° Origine et conséquences de la confusion de ces deux faits..... 403
3° Confusion de la sensation et de la perception dans Condillac. — Réfutation de sa doctrine..... 412
— II. Distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière..... 426
— III. Énumération des qualités premières. — Réduction de la liste de ces qualités..... 428
— IV. Distinction entre l'étendue et la solidité.... 431
— V. Des qualités secondes.— Comment elles nous sont révélées..... 438